FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO Y HERMENÉUTICA DE LA CORPOREIDAD

ÁNGEL XOLOCOTZI y RICARDO GIBU (Coordinadores)



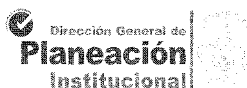
PLAZA Y VALDES
P Y V
EDITORES

Ángel Xolocotzi
y Ricardo Gibu (editores)

Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad







La publicación de esta obra ha sido posible gracias a la participación de las siguientes entidades colaboradoras:

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Dirección General de Planeación Institucional

Estas investigaciones, arbitradas por pares académicos, se privilegian con el aval de la institución coeditora.

Primera edición: 2014

Plaza y Valdés, S. L.
Murcia, 2. Colonia de los Ángeles
28223, Pozuelo de Alarcón
Madrid (España).
☎: (34) 918126315
e-mail: madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Manuel María Contreras, 73
06470, Colonia San Rafael
México, D. F. (México)
☎: (52) 5550972070
e-mail: editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com.mx

Ilustración y diseño de cubierta: Ignacio Serrano
Maquetación: ERAI Producción Gráfica
Edición de textos: Olivia Melara
Coordinación: Carlos Javier González Serrano

ISBN: 978-84-16032-42-6
DL: M-9587-2014

Índice

PARTE TERCERA
EL CUERPO OTRO

ANEXO

Presentación

En un apunte de 1886, Nietzsche escribe lo siguiente: «El fenómeno del cuerpo es el más rico, más claro, más comprensible: para ser puesto metódicamente en primer lugar, sin elaborar algo sobre su significado último». Heidegger, en sus *Seminarios de Zollikon,* cuestionará esta formulación al señalar que el cuerpo no es ni lo más comprensible ni lo más claro. Y que, quizá, lograríamos mucho más si lo contempláramos como un problema.

Hacer del cuerpo un problema significa preguntar expresamente y, de una determinada manera, en torno a él. Sin embargo, a partir del análisis de la pregunta, sabemos lo que Hans-Georg Gadamer bien aprendió de su maestro: que no hay preguntas inocentes. Por ello, ante el problema del cuerpo, nos enfrentamos también al problema del preguntar sobre el cuerpo: ¿a quién preguntar?, ¿cómo preguntar?, ¿qué preguntar?

Si un punto de partida para el preguntar lo constituye aquello en lo que estamos y somos, entonces, las preguntas por el cuerpo remiten de entrada al cuerpo que ya siempre somos. El cuerpo no puede ser un asunto ajeno. Sin embargo, generalmente, no preguntamos por él. Eso ocurre cuando se hace explícito el cuerpo de alguna manera: en una enfermedad, en el hambre, en un golpe, al engordar, al

perder peso, pero también en una caricia, en un escalofrío o en una excitación. La pregunta por el cuerpo adquiere, pues, el modo de proceder de otras tematizaciones filosóficas: cuando no nos preguntan, sabemos de alguna manera de lo que se trata, pero cuando se nos pregunta, ya no sabemos.

El gran reto del preguntar filosófico sobre el cuerpo consiste, en primer lugar, en superar aquella ceguera predominante, en gran parte, de la filosofía occidental que carecía de una reflexión sobre el cuerpo propio, el cuerpo mundo y el cuerpo otro, y que pasó de largo esta cuestión al considerarla, más allá de su carga moral y pecaminosa, un asunto marginal e irrelevante en comparación con la actividad racional. Otro aspecto de este reto consiste en determinar el modo específico de abordar el problema del cuerpo sin confundirlo metódicamente con otras formas de aprehensión que, si bien han contribuido a ponerlo en el centro de muchas investigaciones y a sacarlo de su olvido, corren el riesgo de quedarse en el aspecto más genérico y superficial de su constitución: el de la *cosidad.*

Precisamente, será la fenomenología, en sus inicios con Edmund Husserl, la que pondrá en entredicho una interpretación del cuerpo como una cosa entre cosas. Sobre esta base, se ha resignificado el cuerpo al ser pensado como correlato de vivencias y nunca más como cosa. Por ello, los intentos más ricos que se han desplegado en la filosofía contemporánea tienen raigambre fenomenológica: Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre, Michel Henry, Jean-Luc Marion y Martin Heidegger.

La radicalidad en torno a los planteamientos fenomenológicos y hermenéuticos sobre el cuerpo ha abierto brechas en el pensar que, a su vez, posibilitan la renovación de la tradición y el contraste de las propuestas. Sabemos que no se trata de meras exposiciones, sino de *copensar* con los autores un problema en el que, aunque no se explicite, yace la potencia para abrir caminos.

Si la filosofía no es una mera embalsamadora de ideas —como repetía el recordado Franco Volpi—, pero tampoco es una huida del mundo, la problematización del cuerpo es una clara muestra de ejercicio filosófico: es algo que afecta a todo ser humano y que, sin

embargo, exige cuidado y rigor en su tematización para poder aprehenderlo como tal, en sus dimensiones correspondientes.

El libro que aquí presentamos se inserta en los intentos del Cuerpo Académico «Fenomenología, hermenéutica y ontología» por actualizar la visión fenomenológica y hermenéutica a través de temáticas concretas. Esta pequeña tradición, iniciada ya en 2009, ha podido continuar gracias a la visión académica de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y, especialmente, a la de su Facultad de Filosofía y Letras.

Agradecemos a los colaboradores su participación, así como a aquellos que han formado parte del trabajo de revisión: Vladimir Téllez, Samantha García, Hadamay Mejía y Yucuita Torres.

Ángel XOLOCOTZI
Ricardo GIBU

PARTE PRIMERA

EL CUERPO PROPIO

1. La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl

María Dolores Illescas Nájera

Ciertamente, el cuerpo humano se puede entender como un objeto de la naturaleza, como un cuerpo físico que cuenta con una determinada extensión, volumen y peso, que se sitúa necesariamente en el espacio y tiempo objetivos, y que se ve sometido a las causalidades reales características de este ámbito de lo natural.

Pero, a la vez y en contraste con la experiencia que podemos tener de todos los demás cuerpos, el cuerpo vivido en cada caso como propio tiene la peculiaridad de revelarse como el *medio y órgano de toda percepción.* Ante todo por las sensaciones y los campos sensibles que se localizan inmediatamente en él, pero también por cuanto el propio cuerpo se manifiesta, para cada quien, como *portador del punto-cero de orientación en el aquí y ahora desde* los cuales el sujeto organiza su mundo. Por todo esto, puede afirmarse que el cuerpo propio *(Leib)*[1] cumple un papel sumamente significativo en la constitución de las cosas reales (espacio-temporales) que aparecen en cuanto cosas percibidas, y ello sucede desde los niveles más elementales de estos complejos procesos constitutivos.

Por ejemplo, ya en el caso de algo tan simple como una mera figura coloreada, tenemos una formación de síntesis constitutiva oculta

---

[1] Cabe recordar aquí que el término alemán *Leib* se refiere al «cuerpo vivo» o, en jerga fenomenológica, al «cuerpo vivido como propio», mientras que *Körper* designa, más bien, el cuerpo en el sentido en el que la ciencia física habla de cuerpos, esto es, de cosas con extensión, volumen, masa, etcétera.

que puede mostrarse analíticamente; al hacerlo descubriremos que se trata de una aparición que remite a determinadas *circunstancias* cinestésicas a las que es inherente. En efecto, circunstancias tales como la posición de mis dedos —o de mis ojos—, el ángulo de inclinación de mi cabeza y la postura corporal forman parte de la manera en que me oriento hacia el objeto y lo voy determinando, de manera que cada movimiento de mis órganos perceptivos se inserta en una serie o constelación cinestésica que motiva una determinada serie de apariciones del objeto. Así, siempre que muevo la cabeza de tal forma, la cosa se me muestra de tal modo; si la enfoco aproximándome a ella, se me revelará invariablemente bajo otro aspecto; si, por el contrario, me alejo unos pasos de ella, la cosa me ofrecerá regularmente estas otras características suyas, etcétera.

La participación del cuerpo propio *(Leib)* como medio de percepción es, entonces, doble. Primeramente, porque toda percepción supone una base *hylética,* una serie de sensaciones que, al ser apercibidas intencionalmente, posibilitan la dación (o el exhibirse) de determinadas notas objetivas de las cosas del mundo como pueden ser la textura, el color o la figura. Sin embargo, tales apercepciones o aprehensiones intencionales (como también, por otra parte, la serie de síntesis asociativas de índole meramente pasiva que da lugar a la formación de los diversos campos sensibles)[2] solo son posibles cuando se ven motivadas. Y lo son gracias a *sensaciones* de otro tipo, las cinestesias que, justo al motivar las primeras, son ellas mismas aprehendidas, aunque de una manera muy distinta (Husserl, 1997: 89-90). Empero, como las cinestesias implican ya una especie de

---

[2] Se trataría, en este caso, de las distintas síntesis pasivas (esto es, que no dependen de ninguna decisión o acto propiamente dicho del yo) que organizan los distintos complejos sensoriales en campos como, por ejemplo, el campo visual, el auditivo, el táctil, etcétera. Dicha organización de protodatos *precede* a su aprehensión intencional y, de hecho, la funda. Por su parte, esta última permite que las sensaciones (las cuales, de acuerdo con Husserl, no son de suyo intencionales) desempeñen el papel de *presentadoras* o exhibidoras de determinadas cualidades de las cosas del mundo.

movilidad yoica (por cuanto cada serie del sistema que todas ellas forman responde al libre movimiento del propio cuerpo), es posible, gracias a ellas, anudar la espontaneidad de dichos movimientos corporales con la serie, sin embargo, rígidamente regulada, de las distintas daciones de la misma cosa que, así motivadas, se van poniendo gradualmente de manifiesto. Sin la labor conjunta de ambas funciones, estrechamente referidas una a la otra, simplemente no podría darse ninguna percepción *externa.*

Pero hay más, pues, en esta suerte de coordinación del aparecer de las cosas con el movimiento corporal, se pone de manifiesto el papel del propio cuerpo como punto de enlace entre el nexo espacio-temporal-causal de lo real y la dimensión subjetiva, cuya condicionalidad de ningún modo se reduce a una mera variante de la mencionada causalidad física (Husserl, 1997: 96).

Por otra parte, y asimismo debido a las cinestesias, para cada quien su propio cuerpo aparece como el punto-cero de orientación en el mundo al señalar, desde cada ahora, el *aquí* primordial desde el cual se perfila, para cada uno el *allí.* Indudablemente, es en referencia a mi propio cuerpo que las cosas me aparecen como cercanas o lejanas, situadas a la derecha o a la izquierda, arriba o abajo... Las cosas siempre se nos presentan desde alguna perspectiva, pero esta es siempre una perspectiva *orientada.*

Mas, precisamente por ello, ocurre que *mi* espacio, tal como me aparece *desde aquí,* no puede tomarse sin más como el espacio objetivo; ni es válido, señala Husserl, afirmar que lo objetivamente real está en *mi* espacio en cuanto espacio fenomenal, sino que solo puede darse en el espacio (y tiempo) objetivo, pues la acreditación de cualquier objetividad aprehendida como tal exige la referencia a la aprehensión de una pluralidad de sujetos que se entienden o pueden entenderse sobre ella (que entonces ha de valer para todos ellos como *la misma*) (Husserl, 1997: 120-121).

El espacio objetivo consiste básicamente en un sistema unitario o, mejor dicho, en una unidad formal que comprende todos los posibles lugares que pueden ocupar las cosas que se dan sensiblemente, de manera que estas puedan ser identificadas intersubjetiva-

mente. Ahora bien, puedo desplazar libremente mi propio cuerpo de un punto espacial aparente a otro porque a cada uno de ellos le corresponde la posibilidad ideal de convertirse en un *aquí* (y asumir, entonces, el papel de centro de las orientaciones de un sujeto); es decir, «le corresponde una variación de las apariciones actuales en potenciales de manera regulada y motivada, según lo cual [...] para cada punto espacial aparente puedo representarme cómo se vería desde allá "el" mundo» (Husserl, 1997: 358). De tal modo, la orientación de la propia experiencia se ve reorganizada constantemente porque la modificación de la perspectiva significa haber dejado atrás un lugar y haberlo relegado a pura potencialidad en el proceso de adquirir o actualizar otro *aquí*.

A lo anterior se aúna el hecho de que mi cuerpo también admite el ser experimentado en cuanto cuerpo meramente físico; en cuyo caso —y al igual que todas las cosas que forman parte de mi entorno—, mi cuerpo también me aparece como estando ahí, ocupando una posición en el espacio y tiempo objetivos, como todo lo que es perceptible. De manera que «es posible representarse cómo él, o cómo un cuerpo físicamente igual se vería desde un punto espacial cualquiera como centro de la orientación» (Husserl, 1997: 359). Por tanto, así como puedo cambiar mi ubicación espacial, también puedo intercambiar mi posición espacial con la de otros sujetos que, al igual que yo, pueden mover libremente sus cuerpos y, con dicho cambio de lugar, intercambiar nuestras respectivas orientaciones y series de apariciones de cosas (aunque en todo ello cada sujeto permanece siempre diferenciado de todos los demás y ninguno puede alcanzar exactamente las mismas apariciones que las de otro). Con todo lo cual se percibe que el propio cuerpo reúne en apretado nudo la doble dimensión de ser a la vez espacial y, por decirlo así, *espacializante*.

Añadamos a lo anterior algo que revela que mi cuerpo, después de todo, no se deja reducir a una cosa más entre las cosas, y es que no puedo realmente acercarme o alejarme de él a fin de percibirlo desde nuevos ángulos como, en cambio, puedo hacer con cualquier otra cosa. Ni puedo afirmar con verdad que mi propio cuerpo sea lo

más cercano (en el sentido rigurosamente espacial del término) que tengo, pues no hay *cerca* ni *lejos*, sino *en relación con él*.

Ahora bien, una característica verdaderamente notable que presenta el cuerpo animado es que *al sentir las cosas, se siente a sí mismo*, se refiere a sí mismo de una manera muy singular y, desde luego, prerreflexiva, previa a cualquier tematización que pueda realizarse de ella. En efecto, la experiencia de tocar alguna cosa ofrece, a la vez, determinadas cualidades sensibles de dicha cosa, como pueden ser su forma, tamaño o textura, pero a la vez brinda una automanifestación de la experiencia misma en la cual *el tocar mismo es sentido*. El tocar algo, en efecto, implica un elemento de *localización* de la parte del cuerpo que toca o ha sido tocada (empujada, presionada, etcétera) por esta misma cosa. De tal modo, la conciencia del tocar se manifiesta *situada* corporalmente.

La peculiaridad más interesante del tacto aparece, sin embargo, en el análisis que Husserl dedica al caso en que el objeto tocado es el propio cuerpo. Cuando toco una parte de mi cuerpo con otra —por ejemplo, mi mano izquierda con la derecha—, se establece un curioso círculo. Las sensaciones de movimiento y las sensaciones táctiles presentadoras de las notas objetivas de la cosa tocada (en este caso, la mano izquierda) pertenecen a la mano que toca (a la derecha) que, en este sentido, *se siente a sí misma* como tal, como la que está tocando algo que presenta determinadas características. Pero, al mismo tiempo, esta mano que palpa la otra *se siente, a la vez, tocada por ella*. Sucede, entonces, que en la mano que ella toca (es decir, en la izquierda) también se origina una serie de sensaciones táctiles que no son constituyentes de propiedades de la misma cosa física que está percibiendo la mano derecha, sino más bien que lo que hasta aquí era una cosa tocada se vuelve cuerpo *(Leib)*, tiene sensaciones de toque en el área en que es tocada y donde a su vez ella toca.[3] De

[3] Si tomo en cuenta, pues, dichas sensaciones de toque, «entonces la cosa física (que también es mi mano izquierda) no se enriquece, sino que SE VUELVE CUERPO, SIENTE» (*cf.* Husserl, 1997: 184).

manera que la mano izquierda tocada se siente a sí misma al percibir la mano derecha que la tienta, y que gracias a ello se convierte, a su vez, en una cosa que es tocada (ahora por la mano izquierda) con lo que se revierte la relación entre ellas.

Tenemos, pues, en el caso anterior, dos sensaciones, y cada una de ellas es doblemente aprehensible o experimentable. En esta interrelación dinámica de lo que toca y es tocado, sujeto y objeto pasan de uno a otro; y el cuerpo se manifiesta justamente como propio. Lo que aquí se halla es, pues, una constante transposición y una persistente falta de coincidencia con el objeto percibido, ya que en el curso de este tipo de percepción tal objeto se vuelve, de percibido, *percipiente*.

Lo anterior no sucede, o al menos no ocurre en el mismo grado, en el caso de la percepción visual: el ojo no se ve a sí mismo al ver el color o figura de una cosa. El ojo como órgano de la percepción (y con él las sensaciones visuales) se capta, sin duda, como perteneciendo al propio cuerpo, no es una autorrevelación del todo inmediata, sino solo en la medida en que el ojo puede palparse, suministrando sensaciones táctiles; además de sentirse en relación con los movimientos cinestésicos que se desatan al enfocar alguna cosa.

El cuerpo solo puede constituirse primigeniamente como tal en la *tactualidad* y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor, placer, cosquilleo, etcétera (aunque las *sensaciones de movimiento* también desempeñan aquí un papel importante) (Husserl, 1997: 190). Sobre esta base se constituyen los otros caracteres que hacen del cuerpo algo de suyo distinto de las cosas materiales y gracias a las cuales el cuerpo se constituye no solo como un mero objeto mundano, sino como una contraparte de la naturaleza.

Así, en la experiencia del propio cuerpo puesta de manifiesto por el tacto, los esfuerzos por percibir el propio cuerpo resultan siempre insuficientes, dada la dimensión subjetiva que este conlleva. De manera que «el mismo cuerpo *[Leib]* que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una *cosa* constituida de modo curiosamente imperfecto» (Husserl, 1997: 199) (es decir, no es meramente una cosa).

Lo anterior también se constata al caer en la cuenta de que, por lo menos con respecto a la tactualidad, no hay verdaderamente una perspectiva que pudiera describirse principal o preeminente respecto de cualquier otra, ningún punto privilegiado desde el cual el cuerpo propio pudiera ser aprehendido por sí mismo, y que fungiera como un centro de orientación absoluto. El cuerpo vivo es, en cambio —y lo es primordialmente—, una multiplicidad de tales *centros* cinestésicos de orientación desde los cuales se manifiesta a sí mismo, se fenomenaliza. En el caso de las dos manos, arriba mencionado, hay al menos dos puntos de orientación desde los que se manifiesta el *aquí* primordial como una tensión y yuxtaposición de la actualidad y la potencialidad. Mi cuerpo me es presente, entonces, solo de una manera limitada y en un estado de unidad no plenamente alcanzada, sino, por así decirlo, meramente barruntada.[4] El cuerpo-sujeto, o el cuerpo vivido como propio, no puede ser unificado como un objeto, dado que su aparecer a sí mismo acaba siempre por verse frustrado; la plena autoobjetivación del cuerpo vivido es francamente imposible.

Ahora bien, en la segunda sección de *Ideas II*,[5] Husserl plantea un tipo de autoaprehensión del *ego* en el que este se significa a sí mismo como una unidad psicofísica, en cuanto *yo anímico* —o un *alma* (es decir, un psiquismo)— que en una experiencia original se vincula realmente con su cuerpo (a la manera de una realidad fundada sobre una base o soporte material-sensible), gracias a lo cual dicho psiquismo cobra una cierta *localización* en el espacio-tiempo del mundo, puede actuar sobre este mundo externo, provocar en él determinados efectos y a la vez ser afectado por *estímulos* prove-

---

[4] Para Husserl, en efecto, la unidad de mi propio cuerpo se encontraría no ya como un dato del cual partir, sino más bien en cuanto meta por alcanzar en un proceso en el que se involucran distintos niveles constitutivos, hasta desembocar en procesos idealizadores que se apartan ya, francamente, del ámbito primigenio de lo prefenomenal (y gracias a los cuales puedo llegar a considerarme incluso *una parte de la naturaleza*).

[5] En particular, el parágrafo 30.

nientes de este. El yo anímico —o el alma— es, pues, una unidad de vida psíquica que se encuentra esencialmente referida a su cuerpo, e incluso, como unidad que se prolonga a través del tiempo, dura solo lo que dura el cuerpo que anima, aunque no se reduce a él y en cierto sentido puede decirse que lo trasciende.

Lo anterior ocurre porque el alma es un sustrato de propiedades *personales* (entre las que se encuentran los rasgos de carácter, las disposiciones intelectuales, habilidades artísticas y prácticas, las disposiciones y tendencias sensibles, etcétera). El alma (o psiquismo) es, en efecto, un ser persistente frente a *circunstancias* cambiantes; pone de manifiesto su identidad propia, su *estilo personal,* en sus diversos modos de comportarse, *estados de ánimo* y vivencias de todo tipo, afectivas, volitivas, cognitivas, en el recordar, imaginar, etcétera. Por ello mismo, afirma el fenomenólogo que el alma —o, mejor dicho, el yo anímico— se opone al yo puro (o dador de sentido) justo como una unidad sustancial-real (de carácter mundano), aunque ha de advertirse de inmediato que no se trata de una verdadera sustancia, lo cual se debe a su forma esencialmente temporal (Husserl, 1997: 165, 173).[6] De modo que el alma —como un flujo— depende también de sí misma, por cuanto ha de hacerse cargo de su pasado, y su propia identidad se perfila de acuerdo con su propia historia, con las experiencias concretas que ha vivido, vive e incluso anticipa.

La manifestación de la unidad anímica, del yo psicológico empírico que no deja de ser un sujeto, nos conduce así, directamente, a la esfera de la inmanencia. Los estados anímicos ya no son uni-

[6] Pues «el alma es portadora de una vida anímica con su haber subjetivo y, como tal, una unidad que se prolonga a través del tiempo» (Husserl, 1997: 165). Con todo, pueden diferenciarse determinados estratos del alma, o estratos de conciencia, entre los cuales cabe destacar la distinción que Husserl introduce entre alma y *sujeto anímico* propiamente dicho, entendido este último como «una unidad incrustada en el alma, no independiente ante ella y, sin embargo, abarcándola a su vez en cierta manera», unidad de tal relevancia que domina el modo de hablar general sobre sujetos humanos y animales. Sin embargo, el autor advierte que *por el momento* hará caso omiso de esta distinción (*cf.* Husserl, 1997: 173).

dades trascendentes, sino que se trata aquí de las propias vivencias inmanentemente perceptibles, del flujo inmanente de las vivencias, de donde la condicionalidad (no causalidad) proviene de la propia historia anímica. En efecto, todo lo que se ha vivido deja un legado a la corriente de vida anímica al impactar lo que se vive actualmente y contribuir a crear disposiciones singulares que orientan lo que está por venir, de manera que dos sujetos distintos que viven bajo las mismas circunstancias externas son afectados por ellas de diferente manera. Puede entonces afirmarse que la vida psíquica, tomada como un todo, en cierta forma depende de sí misma, como asimismo depende funcionalmente de su cuerpo; y, por otro lado, tiene también relaciones de dependencia que son de índole intersubjetiva.

El *yo anímico* no es, entonces, sino el mismo yo puro, pero visto desde la perspectiva de su cuasi realidad (o mundanidad), como una mismidad *mundana* (Husserl, 1993: 68).[7] Y, en este sentido, puede decirse del alma que es a la vez *real* e *irreal*, dado que se la concibe por la vía de un concepto de *vida* («el vivir de una vida») e inseparable por tanto de su descubrimiento como temporalidad (por lo cual no puede ser considerada meramente algo *en* el tiempo). Esta vida, o la temporalidad propia del alma, se desarrolla, pues, como una vida personal, como la vida de *alguien*, por tanto como el despliegue (o desarrollo) de *propiedades* que revelan el alma como algo que tiene un cierto *carácter*. En cuanto al cuerpo animado, este es el *lugar*, por así decirlo, donde se establece una relación, un nexo, entre la realidad histórica del alma y la realidad física del mundo, de lo que no tiene historia. De ahí que el cuerpo ofrezca, sobre todo, la condición fundamental para la real *encarnación* de la subjetividad

[7] Recordemos a este respecto la expresiva fórmula de Nam-In Lee: «La subjetividad psicológica no es otra cosa que la subjetividad trascendental que en la actitud natural es captada como una subjetividad constituida sobre el suelo universal del mundo [es decir, la subjetividad trascendental como "ciega para sí misma"], y la subjetividad trascendental no es otra cosa que la subjetividad psicológica que en la actitud trascendental es "captada" [descubierta] como la subjetividad constituyente del [sentido del] mundo» (Nam-In Lee, 1993: 68).

como historia, siendo, a su vez, la historia de vida personal del yo anímico la condición para el presentarse, para el comparecer, de la naturaleza.

Pero es preciso dar ahora un paso más. El análisis del cuerpo propio que plantea Husserl en *Ideas II* no se encuentra como tal sino en la tercera parte de la obra, dedicada a la *persona* (entendida como aquel sujeto de su mundo circundante que vive referido al mundo que lo rodea, que actúa sobre él pero que también se ve motivado por las cosas que hay en él, y que conforma el objeto fundamental que suponen las llamadas *ciencias del espíritu* o de la cultura) (Husserl, 1997: 425);[8] y aunque ofrece interesantes elementos sobre el tema en sus dos primeras partes, estos habrán de retomarse desde el ámbito propiamente personal, donde hincan en verdad sus raíces. Así, y en relación con los sistemas cinestésicos, mi propio cuerpo me aparece como *campo de la voluntad y de la libertad* en el primer y más elemental estadio del *yo puedo moverme*, o incluso del *yo puedo hacer* (por ejemplo, al mover la cabeza, palpar o recorrer con la vista alguna cosa a fin de percibirla *mejor*, al desplazarme de un lugar a otro, etcétera).

Por otra parte, y también en el ámbito personal, el cuerpo humano vivo se revela como *el medio por el cual el espíritu —el mío y el de los otros sujetos— se expresa*. Lo cual ubica el cuerpo vivo como el nexo que liga el ámbito de la causalidad psicofísica con algo *irreal* de lo que es justamente *expresión* y que se mantiene

[8] Para más claridad en la diferencia entre el yo puro y el yo personal, afirma Husserl lo siguiente: «... puedo practicar la *epojé* [es decir, la operación metódica de la reducción]; haciéndolo respecto del mundo del espíritu, lo hago también respecto de la naturaleza física y luego de la naturaleza en sentido ampliado. ¿Qué permanece? Yo soy el yo que tiene como fenómeno mi yo personal y, así, el mundo personal entero. Y entonces llego a lo nuevo, a la subjetividad trascendental absoluta [constituyente de sentido], y el universo de sus fenómenos. Pero si no ejecuto ninguna *epojé*, entonces alcanzo solamente una ciencia del espíritu y psicología científico-espiritual sobre la base natural del mundo del espíritu» (Husserl, 1997: 425).

independiente del plexo de relaciones causales. Ciertamente, decir que el hombre como miembro del mundo humano personal tiene un lugar (en el sentido rigurosamente espacial del término) significa que está en constante referencia a un cuerpo, el cual, por su parte, tiene su lugar en el mundo que lo rodea y, en la determinación científica de este mundo como mundo físico, un lugar eventualmente determinable con instrumentos físicos. Mas ¿cómo ocurre la conjunción de lo real (espacio-temporal) con lo *irreal* antes mencionado?

Ante todo, habrá que advertir aquí que el cuerpo, considerado en cuanto lo sensitivo (o lo estesiológico), depende del cuerpo *material* entendido como aparición y miembro del mundo circundante personal. Pero es claro que, así entendido, el cuerpo no equivale al cuerpo físico (en el sentido de la ciencia de la naturaleza [Husserl, 1997: 332], del que en este momento hacemos abstracción). Lo que tenemos, entonces, es que el yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu: la personalidad, se halla dependiente de un *subsuelo anímico*, por así decirlo. Esto es, un cimiento oscuro de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, tendencias e impulsos sensibles o, mejor dicho, una suerte de *alma* sensible, un complejo de disposiciones *naturales* que tienen lugar por cuanto el alma se halla referida funcionalmente a su cuerpo.[9] Sin duda, «todo espíritu tiene un "lado de naturaleza"», lo cual sig-

---

[9] Cuando en la tercera sección de *Ideas II* (dedicada a la fundamentación de las *ciencias del espíritu*), Husserl se refiere al «subsuelo anímico» del espíritu, nos advierte que esta vez el *alma* no se considera una suerte de realidad objetiva, como una unidad real con referencia a circunstancias de la naturaleza objetiva, «o sea, no [se toma] psicofísicamente» (Husserl, 1997: 328). Consecuencia de lo anterior es que el yo anímico y el personal son, en su subsuelo, el mismo: «... la conciencia entera del yo personal con todos sus actos y el resto de su subsuelo anímico no es precisamente otra que la del yo anímico», aunque uno y otro son aprehendidos desde perspectivas muy diferentes ya que «en un caso el "mundo circundante" ofrece el sistema de circunstancias reales; en el otro caso, el mero cuerpo y el nexo de conciencia transcurrido» (Husserl, 1997: 180).

nifica, en primer término, el *subsuelo* oscuro donde se forjan las capas más elementales, más profundas, que sostienen el correr de la vida de conciencia y que conforman así la esfera misma de la inmanencia.

El espíritu en sus actos propios es, pues, dependiente del alma en la medida en que el yo ejecuta tales actos sobre la base de la corriente de vivencias tomada como un todo. Así, el yo espiritual depende del *alma* y esta del cuerpo; se encuentra, de tal modo, naturalmente condicionado, mas no por ello está en una relación de causalidad con la naturaleza (Husserl, 1997: 329-330). Más aún, el *lado de naturaleza* que presenta la vida del espíritu no debe entenderse como una dependencia de lo que es meramente *externo*, sino de algo que viene *desde dentro* (como los impulsos que determinan el *ego*, digamos, internamente). Lo que aquí se denomina *lado natural* del yo-persona alude, entonces, a todo lo que cae bajo el rubro de la pasividad del yo (de la *hylé* primordial o también, en segundo término, de lo que en la vida de conciencia acaece en términos de una actividad habitual, cuasi mecánica, como cuando hacemos algo *sin pensar*).

El *ego natural*, lo que Husserl denomina también el *ego no libre*, meramente pasivo, que es movido o que incluso se ve arrastrado por las tendencias sensibles de su propia vida anímica, conforma, sin embargo, como veremos un poco más adelante, la antesala del yo de los actos libres, del yo genuinamente personal que opera llevado por motivos de la razón.

Portador del sujeto trascendental, línea de engarce entre actividad y pasividad, objeto —o hasta cosa— que no acaba de serlo del cuerpo humano, puede decirse que es *subjetivo* en el sentido de un *haber* del yo. *Subjetivo*, mas no el sujeto, ¿cómo es esto? A la dación de un mundo circundante propia de cada yo personal pertenece su mismo cuerpo como algo que le hace frente, si bien se trata de un *enfrentante* muy peculiar, pues el cuerpo propio sigue siendo vivido como el centro de orientación alrededor del cual se agrupan todas las cosas, y por lo tanto le es dado a cada quien, en todo momento, en una manera de aparición perteneciente específicamente

a él (Husserl, 1997: 249-250).[10] Sin duda: «... el cuerpo tiene ciertamente sus virtudes particulares frente a otras cosas y por mor de ellas es *subjetivo* en un sentido señalado [...] pero todo ello son yoidades merced a las yoidades primigenias. Así como los objetos son objetos *para* el yo, son su entorno mundano [...] así también este cuerpo es mi cuerpo» (Husserl, 1997: 260) (es decir, es *para el yo*).

Encontramos, por tanto, como lo primigenio y específicamente subjetivo, el yo que en todo sentido es activo. Pero, además, hay que considerar el yo pasivo, ya que el yo *donde es activo es a la vez pasivo,* tanto en el sentido de afectivo como de receptivo, lo cual no excluye que pueda también ser meramente pasivo. Subjetivos son también los *estados* del yo: estados de tristeza, de alborozo, el deseo pasivo, etcétera. Sin embargo, entre lo propiamente subjetivo —el yo mismo y su comportamiento—, Husserl distingue, por un lado, lo objetivo *frente* a lo cual el yo se comporta activa o pasivamente; y, por otro, el *soporte material* (o *hylético*) sobre el cual se edifica este comportamiento (Husserl, 1997: 261). Un ser subjetivo, pues, como ser *para* el sujeto: el haber del yo.

Ahora bien, como distintos tipos de *haberes* del yo, el filósofo moravo menciona los siguientes: en primer término, los datos de sensación entendidos como *protoobjetos primitivos últimos* que no están ya constituidos por ninguna actividad del yo, sino que son, en el sentido más estricto, *predaciones* para toda actuación del yo. Son *subjetivos,* pero no actos o estados del yo, sino *tenencias que se imponen al yo,* los primeros *haberes subjetivos* del yo (Husserl, 1997: 261-262). Sobre esta base, se ordenará progresivamente una serie de síntesis pasivas que va conformando los distintos aspectos y grados en los que se desenvuelve la sensibilidad primordial. Se trata, pues, de la protosensibilidad como *haber* originario del yo (como su protohaber) (Husserl, 1997: 386-387), por cuanto se halla

---

[10] Así, «las cosas que me hacen frente son no-yo, ajenas al yo. También mi cuerpo me hace frente en cuanto *cuerpo* (*Körper,* cuerpo-objeto de la naturaleza), pero no en cuanto cuerpo [*Leib,* cuerpo viviente]; el golpe que alcanza mi mano, mi cuerpo, me alcanza a *mí*» (Husserl, 1997: 367).

en la base de cualquier efectuación de conciencia a la manera del ya mencionado *subsuelo fundante* o, en términos *merleau-pontianos*, de *una adquisición originaria.*

Se aúna a lo anterior que todo lo que primigeniamente se constituye en actos espontáneos del yo se vuelve también, en cuanto lo constituido (y lo ya pasado), *haber (Habe)* del yo y predación que permite y, hasta cierto punto, orienta la efectuación de nuevos actos. Con lo cual tenemos la llamada *sensibilidad secundaria* (esto es, mi propio pasado, todo lo que he vivido y que se halla *sedimentado* en el *fondo oscuro* o inadvertido de la conciencia, pero que no por ello deja de asociarse, de manera puramente pasiva, con lo presente). En ambos casos, tenemos caracterizado el ámbito de la sensibilidad como aquel de lo no voluntario, de lo predado, *lo que se impone* y, en ello, en la base, el operar de leyes de asociación que se extienden hacia las esferas más altas de la vida de conciencia.

Pues, advierte Husserl, no solo la razón tiene sus reglas, sino también la sensibilidad y, en verdad, sus reglas intelectuales de concordancia y discordancia; la sensibilidad es «un estrato de razón latente» (Husserl, 1997: 324). Así, en la esfera sensible (que ha de ser entendida de manera amplísima) tenemos asociaciones, perseverancias, tendencias determinantes, etcétera. De manera que «a través de toda vida del espíritu pasa la "ciega" eficacia de asociaciones, impulsos, sentimientos en cuanto estímulos y fundamentos de determinación de los impulsos, tendencias que surgen de la oscuridad, etc. y que determinan conforme a reglas "ciegas" el curso ulterior de la conciencia» (Husserl, 1997: 325).

A estos conjuntos de leyes (de asociación pasiva) les corresponden maneras de comportamiento acostumbradas del sujeto, propiedades adquiridas gracias a lo ya experimentado, etcétera.

En todo lo anterior, sin embargo, no ha de perderse de vista que la sensibilidad primigenia no se origina propiamente hablando por asociación, ni es en modo alguno una mera producción de la conciencia. La protosensibilidad, la sensación, etcétera, *no nacen a partir de bases inmanentes, de tendencias anímicas,* «ella está simplemente ahí, se presenta» (Husserl, 1997: 386). De ahí que se le

caracterice, precisamente, en términos de un «*para* el yo» (Husserl, 1997: 300).[11]

Conviene recordar en este punto que toda vivencia lo es de un yo, el cual no transcurre como en cambio lo hacen, necesariamente, todas sus vivencias y contenidos de conciencia. Y ahí (en el nexo de ellas) se halla constantemente una base anímica que el yo tiene predada, «un múltiple estar-referido-a-ello o ser impulsado» (Husserl, 1997: 325).

A este subsuelo de la predación (que remite a aquel otro del hábito fijamente regulado), al *lado de naturaleza* de la vida anímica, pertenece inmediatamente la vida sentimental inferior, la vida impulsiva, pero también, en cierta forma, la función del *volverse* el yo hacia aquello que lo afecta y solicita, y, tras ella, la función de la atención, que es propiamente *yoica.* Esta función de la atención forma, entonces, el puente hacia el ser-yo y la vida del yo específicos.

Si consideramos, entonces, el yo personal en el nexo de su desarrollo encontraremos dos niveles, una doble *subjetividad,* por decirlo así. *La superior es la específicamente espiritual,* el estrato del yo de los actos: «El yo personal se constituye en la génesis primigenia no solamente como personalidad determinada *impulsivamente,* desde el comienzo y siempre impulsada también por *instintos primigenios* y siguiéndolos pasivamente, sino *también como yo superior, autónomo, libremente* actuante, guiado en particular por motivos de razón, no meramente arrastrado y no libre» (Husserl, 1997: 303).

Y esto ocurre de tal modo que «la personalidad propia radica en el yo como sustrato de las decisiones y no en el yo de las meras capacidades (pasivas)» (Husserl, 1997: 383). Pero, sin este último, aquel simplemente no se daría.

A fin de comprender mejor lo anterior, es preciso recordar la propuesta de Husserl en lo tocante al yo tomado como un sujeto de

---

11 Pues «el yo no es primigeniamente a partir de la experiencia —en el sentido de la apercepción asociativa— [...] sino a partir de la vida (es lo que es no *para* el yo, sino él mismo el yo)» (Husserl, 1997: 300).

capacidades, como un *yo puedo* que, en sus estratos más elementales, inaugura la posibilidad del *yo quiero*, de los actos voluntarios. En efecto, del concepto más primigenio del *yo tengo* —yo tengo mis miembros corporales, tengo dominio sobre ellos—, habrá de derivarse el *yo puedo* como conciencia primigenia del poder, fuerza subjetiva, capacidad —puedo mover mis miembros, puedo desplazarme de aquí para allá, etcétera—. Es claro que no se trata aquí de una mera posibilidad lógica, sino que dicha conciencia de la propia capacidad se da como *modificación de neutralidad de los actos prácticos*. Así, señala el fenomenólogo, «yo no puedo querer nada que no tenga conscientemente ante los ojos, que no se halle en mi dominio, en mi aptitud», pero antes de la voluntad se encuentra el hacer como hacer impulsivo, con lo cual tendríamos la secuencia: *yo hago* (me muevo impulsiva e involuntariamente), luego yo *puedo y quiero* (Husserl, 1997: 305-306).

Asimismo, el cuerpo de la voluntad que, en cuanto cuerpo libremente movido, es una realidad personal supone como soporte el estrato estesiológico que ofrece el cuerpo en cuanto lo sensitivo. Pues el cuerpo propio es el *lugar* de todas las síntesis pasivas, es decir, *materia, hylé* y, en este sentido, lo descubrimos como el origen de toda *alteración* (o afectación) de lo propio; conlleva, por tanto, un momento de alteridad originaria. Sin duda, se trata de mi propio cuerpo, que me pertenece y sobre el cual dispongo de manera inmediata en mis acciones voluntarias, pero a la vez es innegable que presenta un primer grado de extrañeza, al menos en la medida en que posee, por así decirlo, un estrato opaco sobre el que no puedo disponer libremente (lo cual, por cierto, es la clave para entender que no pueda decirse que *mi cuerpo soy yo*, como si se tratara de una identificación absoluta).

Hemos mencionado arriba que las cinestesias son, por un lado, procesos de movilidad corporal gobernados por el yo (y, en este sentido, activos). Pero, por otra parte, permiten articular las operaciones de la pasividad inherentes a la temporalidad propia de la vida de conciencia, a las cuales motivan. Funcionan, así, como un enlace dinámico que asocia la pasividad con la espontaneidad de los actos

genuinamente aprehensores. O, con otras palabras, las cinestesias deben verse como la unidad de la afectividad vinculada a la sensación y la espontaneidad relativas al movimiento corporal. Ahora bien, las cinestesias actuales obedecen al sistema de la *protocapacidad*, digámoslo así, cinestésica. Es decir, junto con las sensaciones y los sentimientos sensibles, también en el nivel más *fundante* de la sensibilidad primigenia, se dan ya un tipo de *cinestesias* (a las cuales Husserl llama, a falta de un mejor nombre, «cinestesias sensibles»).

Añadamos a lo anterior que «junto al núcleo hilético de los campos de sensación que se encuentran reunidos en virtud de la forma temporal impuesta por el "presente viviente", tiene lugar un cierto "interés" general bajo la forma de un "agrado o desagrado" (muy primario) por la percepción sensible» (Rabanaque, 1998: 103).

Se trata de un *ser atraído* que, en virtud de las cinestesias que lo acompañan, se dirige instintivamente a la constitución de cosas de la experiencia. Con ello tenemos una cierta *intencionalidad instintiva* que todavía no es *yoica* en el sentido del yo activo, sino que en todo caso precede a todo comportamiento del yo (y, por consiguiente, a toda intencionalidad *objetivante*).

Sin embargo, dicha *intencionalidad impresional* de la *hylé* primigenia presenta ya el germen del que puede considerarse el rasgo central de la intención: el estar-dirigido-a, pero en este nivel tan solo como un mero *tender-hacia* instintivo que genéticamente precede y que se encuentra en la base de la intencionalidad de acto entendida como el tender-hacia un objeto. «En este sentido, es la afección una "intencionalidad instintiva de impulsos" [...] donde el impulso instintivo es la pre-forma del acto genuino» (Rabanaque, 1998: 105). Por su parte, la cinestesia sensible (de orden inferior) sería un *hacer preyoico*, unas efectuaciones involuntarias como modos preactivos del ulterior *yo hago*, tomado ante todo como posibilidad práctica.

Si retrocedemos ahora al nivel más originario de la vida de conciencia, encontramos que esta primera (auto)constitución, la más radical, se ubica justamente como la temporalización y ordenación de la sensación, ya que al ámbito propio de la inmanencia (cuya forma es la del *tiempo fenomenológico*) pertenece también, necesa-

ria e incondicionadamente, un cierto entorno *hilético*. Husserl afirma, en efecto, que en el tiempo inmanente no hay ningún ahora sin protoimpresión *hilética*, la cual, como sabemos, luego se convierte en las modificaciones *retencionales* y *protencionales* de la vida que constituyen las unidades sensibles duraderas (es decir, las propias vivencias y fases vivenciales). Pero lo más importante aquí es que «no hay ningún trecho temporal hiléticamente vacío» (Husserl, 2001: 282). Sin sensaciones no hay, entonces, inmanencia. ¿Acaso puede haber sensaciones sin referencia a un cuerpo?

Lo anterior aproxima, por lo demás de una manera muy sugerente, la posibilidad de establecer alguna analogía entre el ámbito prerreflexivo, que se revela en la constitución del propio cuerpo (especialmente en el ámbito de las sensaciones táctiles), y aquel *sentir* (que a la par e indisociablemente es un *sentir-se*) con el que Husserl caracterizó, desde el año 1911, la conciencia última formadora de tiempo (más tarde denominada *presente viviente*) (Husserl, 2002: 128).

Indudablemente, para Husserl la conciencia es ya una conciencia encarnada; *mi* cuerpo, en cuanto cuerpo vivido como propio, no es ni puede ser considerado un verdadero objeto, una parte o un mero momento más del mundo. Pues, para interpretarlo como tal, deberé, ante todo, dejarlo de considerar desde la vivencia original que, efectivamente, tengo de él; y echar mano de una serie de idealizaciones que, con todo, supone siempre la base previa que ofrece dicha experiencia del todo peculiar. Mi cuerpo, en cambio, es mi *haber*, como lo son también, por otra parte, mis propias vivencias, en cuyo inevitable pasar no me agoto, pero sin las cuales no soy verdaderamente nada. O como mi *haber* es mi propio pasado, aunque lo haya olvidado, pero *a través del cual* me autoheredo, como el yo habitual que, efectivamente, soy al perseverar en un estilo propio y personal de ser.

El cuerpo vivido, en suma, si no puede decirse ya trascendental, al menos se revela como *lugar* de pasividades en el que se forjan los estratos más elementales de la vida de conciencia y, a través de ellos, una suerte de *cogito* prerreflexivo, preintencional, prefenoménico y,

al fin y al cabo, carnal. De ahí que los cuidadosos análisis de Husserl sobre la problemática que nos ocupa nos permitan considerarlo en justicia el primer *fenomenólogo de la carne.*

Por su parte, la fenomenología francesa, que haría suyo el tema del cuerpo vivido como propio, radicalizaría también aunque en una doble dirección francamente divergente, dicha meditación. Por un lado, al acentuar la intencionalidad entendida como aquel ser *en medio de las cosas,* colisión que caracteriza la estructura más fundamental de la conciencia como *conciencia de...* y que, interpretando la *carne* como apertura originaria de mundo que precede y que funda toda distinción que pudiera hacerse ulteriormente entre *sujeto* y *objeto,* llega al extremo de expresarse en términos de un cierto *consagrarse al mundo,* con el que el cuerpo fenoménico se halla comprometido, siempre ya, de manera prepersonal y anónima. Tal es la conocida vía seguida por Maurice Merleau-Ponty.

Si, en cambio, se privilegia el punto de mira que se aboca a la elucidación del cuerpo prefenoménico y las capas de vida preintencionales y preobjetivas, lo que se enfatizará será, por contraste, el ámbito de la pura inmanencia que se autorrevela como vida y de una manera del todo inmediata en el *sentir.* Este será el camino seguido justamente por Michel Henry. Pero la consideración de ambas vías de interpretación y su raíz común, a pesar de todas sus diferencias, la deberé desarrollar en un trabajo ulterior.

BIBLIOGRAFÍA

HUSSERL, Edmund (1993): *Phänomenologie der Instinkte*, Phaenomenologica 128, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

— (1997): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Antonio Zirión Quijano (trad.), México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas.

— (2001): *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-18)*, Husserliana XXXIII, Rudolf Bernet y Dieter Lohmar (eds.), texto 15, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

(2002): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Agustín Serrano de Haro (trad.), Madrid: Trotta.

LEE, Nam-in (1993): *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phaenomenologica 128, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

RABANAQUE, Luis Román (1998): «Alteridad, cinestesia, tiempo», *Escritos de Filosofía*, año XVII, núms. 33-34, Buenos Aires.

2. De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*[*]

María del Carmen López Sáenz

2.1. Introducción

La fenomenología es una de las corrientes filosóficas actuales que más ha contribuido al estudio del cuerpo. Le ha otorgado un estatus filosófico y, en el caso de Merleau-Ponty, ontológico. Anteriormente, los escasos filósofos que lo tematizaron lo hicieron para encontrar en él la razón de la dependencia del alma con respecto al mundo.

Husserl y Merleau-Ponty no solo lo rehabilitan como parte de la naturaleza subyugada, como órgano de sus sentidos o como instrumento de conocimiento, sino también como suelo *(Boden)* sobre el que se sedimentan ideas, hábitos y relaciones socioculturales.

Si bien el primero fue pionero en ello al describir el cuerpo propio como *espacio* de las *ubiestesias (Empfindnisse),* Merleau-Ponty lo reconducirá a la intencionalidad y al esquema corporal, primero, y al movimiento ontogenético de la *chair,* después. De este modo, quiso evitar todo residuo de subjetivismo, objetivismo y representacionismo, sin caer en el hilozoísmo, manteniendo la necesidad de

---

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2012-32575.

la filosofía como reflexión sobre lo prerreflexivo, desde el que vive en continua *re-flexión* carnal.

2.2. Husserl: la constitución del propio cuerpo (*Leib*) por el yo intencional

Paralelamente a la distinción metodológica entre *nóesis* y *nóema*, la fenomenología se divide en dos modos de investigación correlativos: el orientado hacia la subjetividad pura (fenomenología noética) y el que estudia la constitución de la objetividad para la subjetividad (fenomenología noemática); esto último es lo que hace Husserl en *Ideas II* y *III* como paso necesario para describir el ego puro. Insiste en no confundir el *nóema* con la esencia, siendo aquel «la generalización de la idea de significado al dominio total de los actos» (Husserl, 2000: 102). En este contexto, en el del sentido, se sitúan sus minuciosos análisis sobre la constitución del cuerpo y la realidad anímica en los que se basará su estudio del nivel superior de la subjetividad y de la intersubjetividad trascendentales, siendo esta el correlato de la objetividad del mundo.

El análisis husserliano del cuerpo se mueve, por tanto, en el ámbito de la correlación entre lo constituyente y lo constituido. Su interés primordial es dar cuenta de los niveles de la constitución de la realidad, la cual es llevada a cabo por el ego puro; este es absoluto en relación con ella, bien entendido que el mundo externo es trascendente al yo, pero sus apariciones le son relativas.

La correlación entre lo constituido y lo constituyente se produce en el ámbito de la naturaleza material, en el de la naturaleza animal y en el del espíritu; en este último se dan las relaciones personales y el hombre «es la unidad dada en la actitud personalista de cuerpo y expresión del espíritu y de espíritu en cuanto expresado en el cuerpo» (Husserl, 1997: 376). Se trata de una unidad fundada, porque el espíritu es comprendido sobre la base

de la percepción del cuerpo. Los niveles inferiores de la realidad son *fundantes* de los superiores y lo *fundante* se encuentra en lo fundado, porque las múltiples realidades están interrelacionadas esencialmente: «... la *realidad* de las personas exige la *realidad* de las cosas, pero la de las cosas también exige la de las personas» (Husserl, 1997: 379).

En *Ideas II*, se ocupa de la constitución de estas tres regiones de la realidad: lo cósico, lo animado y el espíritu. El cuerpo será clave en la constitución de las tres. Su análisis tiene lugar en la fenomenología genética.

Su análisis noemático arroja dos niveles: el cuerpo estesiológico —o de los campos de sensación y los sentimientos sensibles— y los impulsos, en relación con las síntesis pasivas asociativas y con las habitualidades; y el cuerpo de la voluntad, que es un nivel superior por el que el cuerpo se considera órgano del libre movimiento del *yo puedo*.

Husserl entenderá la materialidad no solo como uno de los estratos del cuerpo, sino como un conjunto de *aistheta* que se le da intuitivamente al cuerpo y a la sensibilidad del sujeto que experimenta: «El cuerpo es, ante todo, el medio de toda percepción; es el órgano de la percepción» (Husserl, 1997: 88), no solo porque en él están los órganos sensoriales, sino por su papel sensomotriz que se manifiesta en las cinestesias. Estas son momentos noéticos de la experiencia, actúan como la cara interna de los movimientos corporales que se muestran en el cuerpo: «Pertenecen al cuerpo propio *[Leib]* en esta doble visión (cinestesias internas/movimientos exteriores reales del cuerpo)» (Husserl, 1976: 164). Las cinestesias forman parte del *yo puedo* en correlación con el mundo explorable. Son fundamentales, por tanto, para la percepción, ya que permiten que todos los lados del objeto se den. Cuando atiendo perceptivamente a algo, le dirijo mis movimientos, pero no de modo reflejo, sino en función de la motivación por las cualidades que experimento de ese algo. Esa capacidad relacional con horizontes de apariciones posibles se convierte en un hábito de nuestra vida perceptiva.

En *Ideas I*, Husserl ya era consciente de la imposibilidad de percibir sin el cuerpo[1] y, por tanto, de su indispensabilidad para la dinámica de la conciencia desde sus niveles originarios. En *Ideas II*, subraya la distinción del cuerpo de los objetos. Pone de manifiesto su doble condición: la de cuerpo natural *(Körper)* perceptible por su localización en el espacio-tiempo objetivo, pero también la de perceptor y centro de orientación copresente en todas las experiencias, en el mundo intuitivo, en el de los valores y en el de las voliciones.

Sobre el cuerpo natural destaca el cuerpo estesiológico o *Leib*, que posee sensaciones hacia las que se dirige con sus movimientos y que localiza en sus diversos órganos; es *portador* de los campos sensoriales, además de órgano de movimientos libres, o sea, de la voluntad (Husserl, 1997: 260). Este cuerpo propio se constituye, primeramente, como estesiológico, es decir, sensitivo en su doble modalidad: sentido y *sentiente;* después, se constituye como cuerpo de la voluntad. El cuerpo-objeto es soporte de ambas constituciones. Experimenta sensaciones localizadas —no representativas— por todo el cuerpo; de este modo, toma conciencia de sí como *sentiente* y sentido. Estas sensaciones no son propiedades del cuerpo objeto, sino del cuerpo sujeto. Husserl pone el ejemplo de la mano derecha que toca la mano izquierda, y que puede sentirla como cosa o bien como portadora de sensaciones localizadas y, por tanto, como *sentiente.*

Frente a las cosas, el cuerpo propio no puede constituirse completamente, pues no puede darse con total adecuación. A pesar de ello, Henry ha caracterizado esta concepción como «una desnaturalización del cuerpo propio identificado con un cuerpo constituido» (Henry, 2000: 225). Merleau-Ponty, por el contrario, considera que el proyecto de *Ideas II*, que él mismo continuará, es el de la constitución preteórica o el del sentido de lo predonado, de esas vivencias

[1] «El percibir, considerado netamente forma de la conciencia y prescindiendo del cuerpo y de los órganos corporales, se presenta como algo carente de toda esencia, como el vacío mirar de un "yo" vacío al objeto mismo que se toca misteriosamente con este» (Husserl, 1976: 71, 89).

intencionales (por ejemplo, las emociones) que no son objetivantes, aunque sí constituyentes de estratos objetivos hacia los cuales el sujeto no está en actitud teórica, pero puede estarlo «mediante un giro de la mirada» (Husserl, 1997: 34). Estas predonaciones son uno de los asuntos impensados de Husserl que atraen el interés de su continuador. Las interpreta como «los núcleos de significación alrededor de los cuales gravitan el mundo y el hombre, y de los que se puede decir indiferentemente [como Husserl dice del cuerpo] que siempre están "ya constituidos" para nosotros o que no están "nunca completamente constituidos" —en resumen, que la conciencia siempre llega a ellos o con retraso o con anticipación, nunca es su contemporánea...» (Husserl, 1987: 208-209).

Como lo predonado, el cuerpo es subjetivo-objetivo o, mejor, está entre la naturaleza trascendente y el espíritu inmanente. De ahí su doble condición: constituida y constituyente.

El cuerpo constituido —como el yo empírico— es miembro de un mundo objetivo, que se constituye junto con el espacio y el tiempo objetivos (véase Husserl, 2000: 129); pero, en cuanto cuerpo constituyente, él mismo objetiva sus sensaciones localizándolas; después, las ordena en el mundo espacio-temporal y las entrelaza con los procesos psíquicos, y contribuye así a la constitución de la vida anímica. La unión de esta con el cuerpo acredita la temporalidad objetiva de los procesos psíquicos que, a diferencia de la temporalidad inmanente a la conciencia, puede determinarse intersubjetivamente, «a través del único medio posible de la comprensión mutua, a través de la corporalidad» (Husserl, 2000: 130), que es un medio de integración del sujeto anímico o alma en la conciencia, medio que le permite adoptar el carácter empírico-real del estado anímico. Ahora bien, lo que está dado es la unidad del ser humano: «El cuerpo obtiene el rango de una *realidad* en la que se funda el alma. En suma, lo que está dado es un ser humano, dado como una realidad que incluye el cuerpo en tanto cosa material y que en virtud del estrato ubiestésico pasa a ser un cuerpo, y en virtud del estrato anímico estrechamente unido al estrato ubiestésico, un ser humano pleno» (Husserl, 2000: 24).

Las *ubiestesias* táctiles no son estados materiales del cuerpo, sino el cuerpo mismo, que es mucho más que cosa material; a esta le pertenece todo lo que es extenso, mientras que «las ubiestesias pertenecen a mi alma» (Husserl, 1997: 189). El alma[2] (estrato anímico) se funda y se manifiesta en el cuerpo (estrato ubiestésico); son interdependientes y conforman la realidad psicofísica. La actitud naturalista lo constata ya cuando nos da el cuerpo como una unidad física articulada orgánicamente, cuyos múltiples momentos son animados por el sentido.

Como el cuerpo, el alma es una realidad de doble sentido: condicionada por el cuerpo físico y conectada al espíritu. También ella se constituye intuitivamente, pero «como algo que está ahí para el espíritu» (Husserl, 1997: 334).

Esto se sigue de la investigación husserliana acerca de la unidad de la constitución de la naturaleza, del cuerpo y del alma en su entrelazamiento (Husserl, 2000: 140), de su fenomenología del mundo que se nos da corporalmente y del cuerpo que se nos revela explorando el mundo.

En efecto, las cinestesias se constituyen a la vez que los objetos *hyléticos* a los que nos dirigimos; generan síntesis pasivas, como puede apreciarse cuando los movimientos redundan en los fenómenos subjetivos que acompañan a las ostensiones de las cosas según las perspectivas, determinando modificaciones de validez y produciendo «un encadenamiento intencional del tipo "si-entonces" *[Wenn-so]*» (Husserl, 1976: 164), que se insertan en un contexto sistemático de cinestesias posibles en el que luego se desarrollan. Esto implica que toda experiencia tiene una dimensión egoica y otra no egoica que pueden distinguirse, pero no separarse. La fenomenología de la génesis de ego las aborda conjuntamente.

La actitud reflexiva es capaz de darnos el cuerpo como unidad espiritual o personal, es decir, como ser humano con un cuerpo portador de sentido y como espíritu unitario (en comunidad); este últi-

[2] «El alma es espíritu naturalizado» (Husserl, 1952: 350).

mo es una objetividad de orden superior (Husserl, 1997: 291), o sea, fundada en aquella, de modo que hay una base corporal no solo de la actitud natural, sino también de la personalista.

En *Ideas II*, a diferencia de *Ideas I*, Husserl adopta esta última actitud por la que establece que a todo objeto natural *hombre* le corresponde una persona o un sujeto egológico, cuyo cuerpo es el horizonte de su actividad. Captamos a la persona como vida espiritual a través de la expresión corporal, mediante una apercepción unitaria del ser humano. La unidad *hombre* no es, pues, la de algo espiritual añadido a un pedazo de naturaleza, sino algo que «SE EXPRESA en el *objeto* del entorno "cuerpo humano", donde el cuerpo humano es el simple correlato de la posición del sujeto» (Husserl, 1997: 336). El cuerpo forma parte del campo perceptivo como fondo y como foco de atención, entendida esta no como tematización del cuerpo, sino como expresión *(Ausdruck)* de algo espiritual en él: «Cuando comprendo una expresión hago la experiencia de un hombre en tanto persona y es en ella donde hay ahora un tema propiamente de experiencia, no de experiencia natural, sino espiritual» (Husserl, 1976: 480).

Lo definitorio del *Leibkörper* es, por tanto, ser expresión de un yo espiritual, en el sentido de la *Ausdruck* husserliana: signo expresivo externo de un significado interno. La persona es unidad de la expresión y lo expresado como «aprehensión que se ejecuta a través del medio de la aparición del cuerpo» (Husserl, 1997: 287); por ella se constituye una corporalidad con sus vivencias. Estas, las acciones, los movimientos y las obras humanas no son meros productos de un enlace entre el cuerpo y el alma, sino que «el cuerpo en cuanto cuerpo está, de cabo a rabo, lleno de alma» (Husserl, 1997: 288). El alma no es un conjunto de vivencias desligado del cuerpo, «sino la unidad *real* que se manifiesta en ellas» (Husserl, 2000: 29). No se trata de una mera unidad del sentido, sino también de las afecciones y, en general, la de «lo subjetivo en cuanto haber» (Husserl, 1997: 419), es decir, de los hábitos, de las génesis y síntesis pasivas que, sin ser producidas por el yo, intervienen en sus actos. Un buen ejemplo de estas es la que Husserl denomina «síntesis estética o sensible»,

que se distingue de la síntesis categorial, que es formal y analítica, por prestar unidad a los contenidos percibidos sin necesidad del concurso sintetizador del yo; sin embargo, ella motiva el curso perceptivo (Husserl, 1997: 48).

La síntesis sensible une diferentes objetividades constituidas en esferas singulares sensoriales (por ejemplo, la visión de la cosa con su *tactililidad*) y vincula los momentos de aparición con las circunstancias. Esto es posible porque los sentidos del sujeto perceptor están conectados entre sí gracias a la unidad corporal. Por eso dice Husserl que «el yo anímico está codeterminado por la estructura anímica entera» (Husserl, 2000: 30) y esta es psicofísica. En definitiva, el alma está entrelazada con el cuerpo, con ese objeto subjetivo hacia el que orientamos todos los otros objetos circundantes y desde el que nos orientamos.

Ahora bien, el carácter subjetivo del cuerpo no se debe al alma, sino al yo-sujeto de la intencionalidad. El cuerpo, como hemos dicho, es, para Husserl, distinto del yo; este es el «sujeto del cuerpo» (Husserl, 1997: 189), aunque *sujetado* en todos sus actos. A lo sumo, el cuerpo sería un yo natural, un yo primigenio que ya aparece como constituido, con sentido para el yo puro; este solo viene indicado por la corporalidad animada; es el yo activo que libremente atiende, juzga, se posiciona y constituye incluso su cuerpo; por ello, sabe de ese otro de sus lados: el pasivo (afectivo, receptivo). Merleau-Ponty, continuando la fenomenología genética, lo rehabilitará no como origen del yo reflexivo, sino como la otra faz del cuerpo.

En cambio, en Husserl, la encarnación es algo que tiene —no algo que es— el yo; de ahí que la subjetividad trascendental nunca muera. El estatus del cuerpo es el de un intermediario entre el objeto y el yo trascendental; este es el que descubre su cuerpo como propio y el que por una «aprehensión realizadora» (Husserl, 2000: 128) experimenta el *cogito* y la corriente vivencial como dependientes del cuerpo y, a través de él, del mundo material constituido. El *Leib* es el lado natural del yo trascendental, debido a que es *portador* de sus actos constituyentes.

Merleau-Ponty irá más lejos, incluso, en sus primeras obras en las que hace del cuerpo un vehículo del ser-en-el-mundo; afirmará que en él late una intencionalidad continua y autogenerada, operante *(fungierende)* y motriz por la que se dirige al mundo como campo de intenciones teórico-prácticas y se orienta a metas que no precisan representarse. Esta intencionalidad produce síntesis pasivas y asegura la unidad *antepredicativa* del mundo y de nuestra vida.

En *Ideas III*, Husserl sigue considerando el cuerpo desde el punto de vista perceptivo y, por tanto, lo subordina a los análisis de la constitución de la objetividad material. Subraya que el cuerpo humano es, como cualquier otro, una extensión en la que radica la posibilidad de la localización. La percepción material es el acto originalmente *presentante,* es un caso especial de la percepción de algo extenso. Sobre ella, se constituye la percepción del cuerpo no ya como mera materia, sino como objeto de segundo orden, porque «a la aprehensión del cuerpo pertenecen los CAMPOS SENSORIALES» (Husserl, 2000: 15), esencialmente unitarios, aunque con sus estados variables según las circunstancias. El primero de ellos es el de localización táctil. En esta región se constituye táctilmente el objeto externo y el objeto cuerpo; asimismo, cuando una parte del cuerpo es a la vez objeto tocado por la otra, tenemos las sensaciones dobles. «Nada parecido tenemos en EL OBJETO QUE SE CONSTITUYE DE MODO PURAMENTE VISUAL» (Husserl, 1997: 187). En efecto, el ojo que ve no aparece visualmente y en el ojo visible no aparecen localizadas visualmente las percepciones. Esto impide que en la vista se den sensaciones dobles: «No me veo a mí mismo, a mi cuerpo, como me palpo a mí mismo. Lo que llamo cuerpo visto no es algo visto que ve» (Husserl, 1997: 187). La sensación visual me da la cosa vista, mientras que la *ubiestesia* táctil me la presenta como cosa tocada y como parte de mi cuerpo, como tocante.

¿Desempeñan, entonces, las sensaciones visuales algún papel en la constitución? Solo cuando se asocian al cuerpo, pero esto ocurre de manera indirecta, mediante las sensaciones táctiles: el órgano de

dichas sensaciones, el ojo, puede ser palpado con la mano; lo que vemos es palpable y, como tal, remite directamente al cuerpo, pero por su visibilidad.

El cuerpo solo puede constituirse primigeniamente como tal en la *tactilidad*. También las cinestesias se localizan gracias a su constante interrelación con las sensaciones táctiles: siento sensaciones de movimiento y también táctiles y las localizo en determinada parte del cuerpo. Husserl afirma que el cuerpo visual solo después participa en la localización, «porque coincide con el táctil, como por lo demás también coinciden las *cosas* (o los fantasmas) constituidas visual y táctilmente y así surge la idea de una *cosa* sensitiva» (Husserl, 1997: 152). A esta cita, le sigue una nota crítica del propio Husserl que dice: «Este parágrafo no basta, ¡el mover subjetivo antes del querer!», para recalcar que el cuerpo es motricidad antes que voluntad.

Constata que no hay en él posibilidad de percepción de una sensación visual localizada. Esta es la contrapartida de la percepción somática directa de la que solo es capaz el cuerpo propio, aunque sea susceptible de transferirse a otro cuerpo humano por aprehensión interpretativa de este. Dicha aprehensión también es percepción, pues en ella tenemos, junto con la conciencia de la autopresentación del cuerpo del otro, una cierta conciencia secundaria de la presencia *en persona* (Husserl, 2000: 19). Al mismo tiempo que percibe cosas, la percepción del cuerpo es autopercepción de un ser humano y de un yo que percibe mediante su cuerpo.

El cuerpo tiene sensaciones localizadas, percibe cosas espaciales, pero también se autopercibe dirigiéndose a ellas y se constituye como un yo anímico. Se trata de un yo viviente, es decir, de un «sujeto puro de múltiples tomas de posición» y de «un *objeto* privilegiado» de las mismas (Husserl, 2000: 146). Es un yo personal, constituido por impulsos e instintos que lo determinan, así como por motivaciones de razón de su libertad. El cuerpo es, por tanto, una cosa, «pero una cosa a la que está enlazada una vida anímica (alma y yo no se diferencian)» (Husserl, 2000: 146). La vida anímica comprende nexos de sensaciones en el tiempo obje-

tivo «a una con el cuerpo» (Husserl, 1997: 412), vivencias como unidades en el tiempo inmanente y los objetos de los que se toma conciencia en el *vivenciar.* El yo también puede referirse a sí mismo y a sus vivencias en la forma de la autoconciencia (Husserl, 1997: 413).

Esta descripción del cuerpo no tiene apenas ninguna relación con el cartesianismo con el que frecuentemente se asocia a Husserl. De aquella se nutrirá toda la tradición fenomenológica.

2.3. MERLEAU-PONTY: EL CUERPO FENOMÉNICO ESPACIALIZANTE Y TEMPORALIZANTE

Merleau-Ponty aborda el cuerpo como núcleo de su *Fenomenología de la percepción* y de *La estructura del comportamiento.* Está influenciado por la *Gestalttheorie,* la psicopatología de Goldstein, la neuropsiquiatría de Schilder y, sobre todo, por los manuscritos husserlianos de *Ideas II* y de *La crisis,* consultados en 1937 en los archivos Husserl de Lovaina. Un año antes de morir, declaraba que siempre se había interesado por los estudios husserlianos del cuerpo y que, desde que Husserl se había dedicado a ellos, había comenzado a hablar en otra lengua (Merleau-Ponty, 1960: 9). Al igual que para el filósofo alemán, para el fenomenólogo francés el cuerpo es eje de la experiencia vivida, puesto que es motricidad primordial, condición de posibilidad de toda experiencia y horizonte del sentido. La motricidad es la intencionalidad original y la conciencia, en su origen, es un *yo puedo.*

A través de *Ideas II y III* descubre a un Husserl para el que las cosas no son concebidas a la manera cartesiana, sino que están vinculadas al sí mismo por el cuerpo: «... una red de implicaciones en la que no se siente ya la pulsación de la conciencia constituyente» (Merleau-Ponty, 1987: 209). Los movimientos corporales ya no son meros correlatos, sino reveladores de las propiedades de las cosas; el *yo puedo,* centro de virtualidades del cuerpo, será lo que lo anima, su propia potencia exploratoria del mundo.

Mientras que Husserl consideraba que el mundo, como horizonte vacío, era el primer sustrato del yo, desde el que se destacaba la primera *hylé*, que transformaba el *pre-ego* en un ego viviente y el cuerpo en su soporte *hylético* del que arrancaba la vida intencional de la conciencia, Merleau-Ponty ve el mundo como suelo *(Boden)* de todo lo dado y como su momento estructural. El cuerpo no solo nos inserta en el mundo percibido, también en el mundo común. En este *intermundo,* el cuerpo alcanza esa unidad que no puede conferirle el yo, que percibe solo algunos de sus escorzos desde su horizonte.

En la comunicación y en el intercambio intersubjetivo de experiencias, se realiza verdaderamente el yo puro de Husserl. Su condición de posibilidad es, como él mismo señalaba, que en el mundo constituido por cada yo estén ya predonados un cuerpo propio y otro extraño. De ahí que la fenomenología entienda la encarnación de la autoconciencia como el común denominador entre el yo y el otro, y la subjetividad corporal, como condición de la intercorporeidad y de la intersubjetividad, porque el cuerpo incluye una dimensión de exterioridad que ya anticipa al otro.

En continuidad con esta fenomenología, Merleau-Ponty distingue el cuerpo objetivo que tenemos, *(Körper)* u objeto físico del mundo, y el cuerpo fenoménico que somos, *(Leib)* o cuerpo-sujeto; este último es el que le interesa por ser fuente de intencionalidades: no se comprende objetivándolo, sino viviéndolo, ya que «yo no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo» (Merleau-Ponty, 1945: 175). El cuerpo objetivo interviene en este otro, aunque su influjo solo sea inteligible para el cuerpo fenoménico; por ello, este es el macrofenómeno que integra, entre otros microfenómenos, el cuerpo objetivo (Merleau-Ponty, 1995: 278).

Lo fenoménico está más allá de la alternativa del *en-sí* empírico y del *para-sí* intelectualista. Esto se hace más evidente en las últimas obras de Merleau-Ponty, en las que el cuerpo deja de pertenecer a una subjetividad positiva y se hace movimiento carnal. Entonces desaparece cualquier residuo de sustancialismo y el cuerpo de carne se afirma como potencia de mundo y «con-

dición de sujeto generalizado, la invasión de las situaciones naturales e históricas» (Merleau-Ponty, 2003: 165). La generalidad subjetiva del cuerpo a la que se refiere Merleau-Ponty no es la de la anonimidad y la indiferenciación, sino la de la participación y la de la generatividad que caracterizan, por ejemplo, las especies naturales de un mismo género o la pertenencia de las cosas a un campo cuyas estructuras están articuladas. Así es como la entiende Merleau-Ponty, que advierte en la experiencia del cuerpo vivido la expresión de nuestro enraizamiento dinámico en el mundo, a diferencia de su predecesor que veía en él la expresión del espíritu.

De su constante diálogo con Husserl, no puede concluirse, sin embargo, que el cuerpo detente en Merleau-Ponty el papel que tuvo en Husserl el sujeto trascendental, porque, en primer lugar, este ha de ser bien entendido, es decir, en correlación con la *Lebenswelt,* como vida universal conscientemente efectuada; en segundo lugar, el ego trascendental no sustituye el yo de carne y hueso *(leibhaftig),* sino que lo hace todavía más consciente, como muestran los minuciosos análisis de Husserl en *Ideas II;* finalmente, el cuerpo estudiado por Merleau-Ponty no es ni un sujeto trascendental ni un objeto inmanente a la conciencia, sino una parte del proceso instituyente —no constituyente— de la vida encarnada que somos y por la que *ek-sistimos* y *co-existimos* con los otros en el mundo.

El cuerpo nos ancla en el mundo y entra en relación con todos los otros componentes de la situación haciendo de puente entre la naturaleza y la cultura. En este sentido, no solo está inserto en un espacio físico y en un tiempo objetivado; tampoco se limita a ser el punto cero de orientación y movimiento, sino que es espacializante y temporalizante,[3] en el sentido de que vivimos el espacio

---

[3] A diferencia de Husserl, Merleau-Ponty no cifra el origen del tiempo en la conciencia. Sobre este tema, me permito remitir al lector interesado a López Sáenz, 2012a.

y el tiempo integrados en nuestro campo de presencia del mismo modo que habitamos el cuerpo, con la conciencia de que si no fuéramos corpóreos, no habría espacio ni tiempo para nosotros; el cuerpo vivido es condición necesaria de este, pero no condición suficiente, porque se requiere también el mundo; la apertura a él, crea, además del espacio geográfico, otro corporal que actúa como el fondo desde el que se destacan los objetos transformándose en visibles y en metas de acciones. Hay también un tiempo del cuerpo: «El cuerpo [es] el aparato no solo para percibir el espacio, sino incluso el tiempo. Una postura suya significa un cierto espesor del tiempo transcurrido» (Merleau-Ponty, 2003: 255). Enseguida puntualizará: «El cuerpo no es instrumento, sino órgano, i.e. el tiempo está incorporado en él, sedimentado, y esto por su generalidad que hace que no sea solo una masa de datos *einmalig*, sino una estructura tempoespacial» (Merleau-Ponty, 2003: 256). De ella arranca la intencionalidad operante *(fungierende)* como intencionalidad corporal motora. No pertenece a la conciencia aislada y a su síntesis intelectual, sino al saber latente que el cuerpo acumula de sí mismo, que da lugar a una síntesis de transición como la perceptiva, la cual siempre mantiene la trascendencia del objeto percibido. Esta intencionalidad opera ya en las sinergias corporales: «El sujeto epistemológico no es el que efectúa la síntesis, es el cuerpo cuando escapa a su dispersión, se recoge, se dirige con todos los medios a un término único de movimiento, y cuando se concibe en él, a una intención única mediante el fenómeno de sinergia» (Merleau-Ponty, 1945: 269).

El cuerpo fenoménico que proyecta un medio cuenta, además, con otro modo prelógico de unificación: el esquema corporal.

Este esquema no es la imagen del cuerpo, sino la unidad invisible que da significado a las partes y a los acontecimientos que integran el comportamiento para alcanzar proyectos. No se trata de una *Gestalt*, sino de un conjunto de destrezas y capacidades que constituye la familiaridad precognitiva del cuerpo consigo mismo y con el mundo, que permite que el cuerpo se acomode a las diferentes situaciones. Por esta razón, ya en 1945, Merleau-Ponty constata

que el esquema corporal no es ni un hecho ni una idea; tampoco es una representación, sino la interacción entre materia y forma, hechos y razón, la *Fundierung*,[4] en el sentido activo de la palabra, y no como una actividad de la conciencia constituyente, ya que no es posición de sentido, sino apertura al mismo sin reconducirlo a la *Sinngebung*.

El sentido al que el esquema corporal apunta es el que persigue el cuerpo implicado en el mundo. Dicho sentido no es un significado constituido de una vez por todas por la conciencia, sino una dirección y un movimiento hacia ella, facilitados por la motricidad de las experiencias corporales. Este sentido nunca se descifra por completo. Se produce gracias a la intencionalidad latente que anima el cuerpo como esa flecha que lo impulsa sin cesar más allá de su presente, posibilita todas sus reestructuraciones y encarna nuestra unidad natural y antepredicativa con el mundo.

Mientras que la unidad del cuerpo, en Husserl, se constituía para el yo trascendental que no es sino intersubjetividad trascendental, en Merleau-Ponty es el esquema corporal el que envuelve todas las partes de mi cuerpo y el que me proporciona su conciencia como algo unitario. La unidad corporal no es, pues, algo trascendente, sino que proviene de ese poder que mueve las partes del espacio orgánico y que les confiere la identidad de un esquema corporal, que se sabe en un espacio vivido, donde se encuentran sus diferentes miembros y sus relaciones con los objetos que la rodean y, en suma, el aquí y ahora del cuerpo propio como núcleo —llamado a fisionarse— del sentir.

La otra cara del autoconocimiento que proporciona el esquema corporal es la comprensión del mundo a través del hábito.[5] Este es una esquematización práctica que proporciona sentido a nuestras relaciones con el mundo y que las sintetiza como destrezas: «La

---

[4] Merleau-Ponty traduce aquí la *Stiftung* husserliana como «fundación» (1945: 147-148).

[5] *Cf.* López Sáenz, 2011a: 37-39.

adquisición del hábito es la aprehensión de una significación, pero aprehensión motriz de una significación motriz» (Merleau-Ponty, 1945: 167). La aprehensión a la que se refiere Merleau-Ponty no es la resultante de una síntesis intelectual que subsuma los datos en un concepto, sino que consiste «en experimentar el acuerdo entre aquello a lo que apuntamos y lo dado, entre intención y efectuación —y el cuerpo es nuestro anclaje en el mundo...» (Merleau-Ponty, 1945: 169); él lleva en sí una direccionalidad hacia el mundo en la que aplica su propia *memoria* y la convierte en una practognosia, es decir, en un saber que no se sirve de representaciones, sino de hábitos adquiridos por el ejercicio repetido en diversas situaciones. Asimismo, la síntesis general del cuerpo propio se comprende por sus hábitos motores: «... el brazo visto y el tocado *hacen* conjuntamente un mismo gesto» (Merleau-Ponty, 1945: 177).

Todo hábito es motriz a la vez que perceptivo, está entre el movimiento efectivo y la percepción explícita. Es un modo preconceptual de intencionalidad motora cuyas síntesis ponen de manifiesto que la motricidad corporal no está al servicio de la conciencia, sino que ella misma es capaz de una elemental *Sinngebung*, en cuanto intencionalidad operante en las destrezas depositadas en el esquema corporal que permiten que nos adiestremos en un gran número de actividades que desarrollamos en la vida cotidiana sin necesidad de pensamiento propositivo. Esta intencionalidad latente reformula el «arco intencional» del psicopatólogo Franz Fischer. Merleau-Ponty considera que la vida de la conciencia, que es vida cognoscente, aunque también deseante y perceptiva, está subtendida por dicho arco «que proyecta a nuestro alrededor nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio humano, nuestra situación física, ideológica, moral o, mejor, que hace que estemos situados bajo todas estas relaciones. Esto es el arco intencional que hace la unidad de los sentidos, de los sentidos y la inteligencia, de la sensibilidad y la motricidad. Él es el que se "distiende" en la enfermedad» (Merleau-Ponty, 1945: 158).

En cambio, lo que caracteriza nuestras relaciones usuales con el mundo es la tensión, la potencia del movimiento entre un punto y otro del arco.

Gracias a estas destrezas y hábitos corporales, Merleau-Ponty encuentra *sentido* en la percepción y en el pensamiento sin necesidad de una conciencia constituyente de este:

> La experiencia del cuerpo nos hace reconocer una imposición del sentido que no es la de la conciencia constituyente universal, un sentido adherente a ciertos contenidos. Mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general y que, sin embargo, existe y es accesible a la enfermedad. En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y la existencia que reencontraremos en general en la percepción. (Merleau-Ponty, 1945: 172)

El cuerpo efectúa unidades con su automovimiento y su espacialización que fenomenaliza el mundo. Despliega un espacio topológico que circunscribe relaciones de proximidad y del que «mi localidad para mí es el punto que me muestran todas las líneas de fuga de mi paisaje» (Merleau-Ponty, 1964: 275).[6] Por su parte, la intencionalidad corporal no es sino la tendencia al mundo surgida del fondo prerreflexivo de la existencia carnal. Esta intencionalidad no es ya la de conciencia, sino la proyección corporal previa a la intención categórica y «abierta a su objeto» (Merleau-Ponty, 1945: 509) que apunta a una significación viviente.

Gracias al cuerpo hay vivencias y, cuando reconstruimos el devenir vital desde ellas, deviene fenómeno, pero la vida no es ni un objeto ni un *nóema* para la conciencia. De ahí que sus unidades no sean establecidas por la síntesis activa de un yo puro, sino por la conciencia perceptiva o corporal que actúa como punto de en-

[6] Merleau-Ponty se refiere a una localidad «por vinculación elástica», no a la situación en un punto espacial. Además del espacio objetivo, reconoce la existencia de un espacio corporal, que es el de nuestros comportamientos, el que aprehende las cosas como objetivos de nuestros proyectos. Se trata de un espacio al que nos abre el cuerpo y en el que nos orientamos cualitativamente gracias a los hábitos. Así, por ejemplo, no necesito medir para saber que puedo entrar por determinada puerta o que soy capaz de alcanzar mis enseres en mi casa, aunque esté a oscuras.

cuentro entre la naturaleza exterior y la interior; ella es el verdadero *Ineinander* del cuerpo y del espíritu. A diferencia de la conciencia constituyente, esta otra, la conciencia perceptiva, está constituida corporalmente y, por ello, es activa y pasiva, sujeto-objeto en el mundo *(être-au-monde)*. Ese entrelazamiento posibilita la *sensibilización*, que actúa como el tercer término siempre presupuesto entre la materia pasiva y el espíritu activo, entre el objeto-mundo y la conciencia-sujeto.

En *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty adopta ya esta concepción interrelacional al caracterizar el orden humano por el comportamiento simbólico, entendido como un nivel diferenciado que reúne y que supera el orden físico y el biológico. Comprende los comportamientos como formas *(Gestalten)* articuladoras de lo dado y de su sentido, que suponen diversos grados de integración (materia, vida y espíritu); los inferiores se reelaboran en una *Gestalt* más compleja que se sustenta en ellos. De ahí se sigue que el comportamiento no es una determinación de otro nivel, sino una estructura en la que intervienen todos: «No se actúa solo con el espíritu. El espíritu no es nada o es una transformación real y no ideal del hombre. Puesto que no es una nueva clase de ser, sino una nueva forma de unidad, el espíritu no puede descansar en sí mismo» (Merleau-Ponty, 2002²: 196).

No hay reduccionismo, sino dialéctica entre los tres órdenes: si el orden físico está sometido al equilibrio de las fuerzas del entorno y el orden vital está regido por el *a priori* de la especie en sus necesidades e instintos, el nivel humano, gracias al trabajo, proyecta objetos de uso y objetos culturales que, a su vez, transforman el entorno en una naturaleza humanizada; en otras palabras, el ser humano da sentido a lo que hace y va descubriendo el sentido de lo que lo rodea. Pero el trabajo no es una creación *ex nihilo*, sino que necesita de la naturaleza; así es la dialéctica humana del recibir y del dar, «pues eso que define al hombre no es la capacidad de crear una segunda naturaleza —económica, social, cultural— más allá de la naturaleza biológica, sino, sobre todo, la capacidad de superar las estructuras existentes para crear otras» (Merleau-Ponty, 2002²: 189).

En esta dialéctica provista únicamente de síntesis de transición hay que situar la distinción merleau-pontiana entre el cuerpo natural —siempre ya ahí, constituido para la conciencia— y el cuerpo cultural, es decir, la sedimentación de sus actos espontáneos (véase Merleau-Ponty, 2002²: 227); este no es una segunda naturaleza, sino que es el mismo cuerpo fenoménico al que se le ha aplicado la distinción husserliana entre la pasividad originaria y la secundaria, que ya implica algún sedimento de razón.

De ahí que, cuando Merleau-Ponty retoma el fenómeno abordado por Husserl de las manos que se tocan, no solo descubre la localización de las sensaciones, sino también la capacidad de cada una de sentirse, alternativamente, sujeto activo y objeto pasivo:

> Cuando toco mi mano derecha con mi mano izquierda, el objeto mano derecha tiene la singular propiedad de sentir también. Hemos visto que las dos manos nunca son al mismo tiempo una con respecto a otra, tocadas y tocantes. Cuando estrecho mis manos una contra otra, no se trata de dos sensaciones que experimentaría conjuntamente del mismo modo que se perciben dos objetos yuxtapuestos, sino de una organización ambigua en la que las dos manos pueden alternar la función de «tocante» y «tocada». Lo que queremos decir hablando de «sensaciones dobles» es que, en el tránsito de una función a otra, puedo reconocer la mano tocada como la misma que luego será tocante. (Merleau-Ponty, 1945: 109)

El cuerpo se reconoce en estas sensaciones en las que se produce una alternancia de su dimensión subjetiva y objetiva, activa y pasiva. Este reconocimiento no solo lo es de los diferentes niveles en los que el cuerpo puede ser constituido por la conciencia, implica que el cuerpo cumple cierta *re-flexión* que no es un pensamiento del cuerpo, sino un pensamiento del cuerpo; no consiste en encontrar una actividad de enlace por detrás o desde el exterior de lo enlazado, sino en hallar una sucesión de relaciones pasivas y activas que podemos tematizar focalizando en alguna de ellas nuestra atención. No se trata de reacciones meramente reflejas, sino de una intencionalidad que está en ejercicio, de una intencionalidad corporal que

revierte sobre sí de un modo directo sin que medien conceptos o representaciones. El sujeto de dicha intencionalidad motora es el *yo puedo* corporal, no el *aquí siento.*

De la misma manera que nos relacionamos con el mundo y con los otros, gracias a la intencionalidad latente de nuestros comportamientos, nos comprendemos identificándonos con nuestros cuerpos antes de sabernos conciencias constituyentes.

La ambigüedad de la condición subjetiva-objetiva del cuerpo, puesta de manifiesto en la alternancia de las dos manos entrelazadas, aún conserva residuos dualistas y corre el riesgo de desembocar en una filosofía de la coincidencia. En sus últimos escritos, Merleau-Ponty tomará conciencia de ello.

2.4. LO INSTITUIDO CORPORALMENTE POR EL SER-EN-EL-MUNDO

Merleau-Ponty se da cuenta de que la concepción del cuerpo que dominaba su *Fenomenología de la percepción* mostraba una falsa ambigüedad entre interioridad y exterioridad, porque se quedaba en el nivel de la fenomenología descriptiva noemática. En esta obra, todavía predominaba la actitud reflexiva y la consiguiente visión del cuerpo como mediador entre dos polos: «Los problemas planteados en la *Fenomenología de la percepción* son insolubles, porque yo parto allí de la distinción "conciencia"-"objeto"» (Merleau-Ponty, 1964: 253). Desde esta polaridad, no se puede comprender, por ejemplo, que una patología física concreta trastorne todas las relaciones con el mundo. Para entender este y otros fenómenos, Merleau-Ponty ontologiza el cuerpo; lo considera un visible organizado, cuyas relaciones con el mundo dan sentido a ambos: «Es lo *visible,* que no es en absoluto del orden de lo objetivo, del en-sí, sino de lo trascendente —que no se opone al para-sí, que solo tiene cohesión para un Sí-mismo— el Sí mismo a comprender no como nada, ni como algo, sino como unidad de transgresión o de imbricación correlativa de "cosa" y "mundo"» (Merleau-Ponty, 1964: 253-254).

Lo visible no es una positividad opuesta al para-sí; es trascendente a él, pero necesita un sí mismo, que no es un ente, ni pura nada, sino lo que une imbricándose a lo otro de sí, en suma, el *être-au-monde* (ser-en-el-mundo, no tanto como posicionado estáticamente en él, sino como apertura y direccionalidad). El *sí mismo* no es un duplicado del yo, otro ente, sino un movimiento ontogenético de la carne *(chair)* y de sus *écarts.*[7] Su *re-flexión*, su distancia en la proximidad, acerca lo extraño a lo familiar sin confundirlos, enriquece el pensar y el sentir con su expresión y su comunicación.

La estructura de lo visible está hecha de un material común a todos los *visibilia,* no de una materia en estado bruto, ajena al espíritu, sino de una «masa interiormente trabajada *[travaillée]*»[8] de carne. No es sustancia, sino emblema concreto de un modo de ser general, cuyo *locus* de manifestación coincide con su propio movimiento ontogenético; se trata del movimiento de la carne hacia el sentido. Las sensaciones dobles son las manifestaciones privilegiadas del *sí mismo.* Ya no son interpretadas como alternancia entre sujeto y objeto, como en *Fenomenología de la percepción,* sino como testimonios de que la carne no es mera materia, sino «enroscamiento del visible sobre el cuerpo vidente, del tangible en el cuerpo que toca» (Merleau-Ponty, 1964: 191).

Como la *hylé* husserliana, lo visible no es un objeto, sino una aprehensión. Su agente no es, sin embargo, la conciencia, sino el *sí mismo.* Este ya no es ego puro, sino interrelación: el mundo le da su sensibilidad que él enriquece con su lenguaje. Ese *sí mismo* no es solo activo, sino también pasivo; ni sujeto ni objeto de una intencionalidad de acto o representativa. Está habitado por una intencionalidad operante en nuestra corporalidad, por un sentido que no es ni movimiento en

---

[7] La palabra no tiene una traducción unívoca; en este caso, la empleamos para señalar los procesos de diferenciación que se producen en la carne y su modo, por desviación.

[8] Merleau-Ponty, 1964: 193. Claude Lefort ha puesto de relieve las connotaciones del término *travaillée* referido a la mujer que está a punto de dar a luz. Véase Lefort, 1990: 5.

la exterioridad de la pura materia, ni un impulso mental del espíritu, sino el fruto de la constante vinculación del cuerpo con el mundo.

La intencionalidad operante ya había sido subrayada por el fenomenólogo en sus primeras obras; ahora invita a transmutar la conciencia y a comprender verticalmente, es decir, desde la inserción en la vida, las sensaciones, los afectos y los sentidos, como lo que realmente son: «... presencia en el mundo por el cuerpo y del cuerpo por el mundo, porque es *carne* y el lenguaje también. La Razón también está *en* ese horizonte de promiscuidad con el Ser y el mundo» (Merleau-Ponty, 1964: 318).

En estos términos, Merleau-Ponty ontologiza lo que había establecido en *La estructura del comportamiento:* que el ser humano no es una suma de funciones, intelectuales unas y corporales otras; por eso, «no puede aparecer en su diferencia por adición de la razón al animal (cuerpo). Primero hay que abordar al hombre en su cuerpo, en su manera de ser cuerpo» (Merleau-Ponty, 1995: 276), pues el ser humano solo es otro modo de ser del cuerpo; se funda en su animalidad, en su corporalidad, en el mismo sentido que tiene la *Fundierung* husserliana: lo *fundante* solo existe en lo fundado y este es su razón de ser. He aquí cómo el holismo merleau-pontiano intenta superar incluso el antropocentrismo buscando estructuras más originarias, restaurando las relaciones primordiales entre lo personal y lo prepersonal.

Sigue afincando el pensar y el sentir[9] en el cuerpo, ahora para mostrar su no coincidencia consigo mismo. Por eso, a diferencia de Husserl, destaca que entre las dimensiones sensibles y *sentientes* de la existencia hay reversibilidad, pero no coincidencia, ya que no las experimento a la vez, en el mismo instante, ni del mismo modo: la mano que es tocada mientras toca no es otro objeto, sino la carnalidad capaz de invertir la situación. No podemos tocarnos[10] a noso-

---

[9] Remito al lector interesado en esta relación a mi obra *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano*, Saarbrücken: AV, Akademikerverlag, 2013.

[10] En francés, *toucher* designa tanto el «sentido del tacto como la acción de tocar», mientras que *voir* y *vue* corresponden, como en castellano, al «ver y la vista». Resulta curioso que *tecla* se designe como *touche* y *estar afectado* como *être touché*.

tros mismos sin reconocer esta reversibilidad potencial de la carne de nuestro cuerpo.

La experiencia de las dos manos que coexisten en un solo cuerpo se hace extensible al otro cuerpo y delata que «él y yo somos como los órganos de una sola intercorporeidad».[11] Cuando la mano que tocamos mientras nos toca es la de otro *Leib,* se produce una reciprocidad asimétrica, una comprensión de otra análoga potencia y cierto solapamiento de las intencionalidades corporales, pero no confusión entre una y otra: «Si mi mano izquierda puede tocar mi mano derecha mientras palpa los tangibles, tocarla tocando, volver su palpación sobre ella, ¿por qué tocando la mano de otro no iba a tocar en ella el mismo poder de abrazar las cosas que toqué en la mía?» (Merleau-Ponty, 1964: 185).

Y esto que sucede con el tacto se extiende a lo visible: «Hay otros núcleos de visión además del mío, otros lugares donde lo visible se enrolla alrededor de un vidente —y es lo mismo, de alguna manera, que el mundo se haga visible aquí o allá: en todo caso, sea esta u otra, hay una [sc. visión]» (Merleau-Ponty, 1964: 192).

Con la reversibilidad potencial de lo visible y de lo tangible en vidente y tocante, se abre el dominio presuntivo del ser intercorporal que se extiende más allá de lo que vemos o tocamos en realidad. Sin embargo, esa reversibilidad no lleva a la asimilación, porque, como demuestra la experiencia de las dos manos, cada una sabe de sí y de sus peculiaridades mientras toca la otra e intercambia su función. Esto denota que la reversibilidad no es un duplicado de lo que hay. La imbricación carnal es una no coincidencia debido, principalmente, a que la unión de lo tocado y lo tocante no se hace en el cuerpo, ni en la conciencia, sino en lo *intocable* (Merleau-Ponty, 1964: 307), que es lo que me impide lograr percibirme percibiendo; solo soy capaz de ello como una inminencia que se termina en lo invisible, entendido como el otro lado de mi visión, como ese perceptor presupuesto, que no es una conciencia o un espíritu positivo;

---

[11] Merleau-Ponty, 1964: 185. *Cf.* López Sáenz, 2004 y 2008b.

tampoco existe como puro aparecer, sino como un *yo* que se debe a lo que soy: cuerpo visible y participable, como el mundo y «finalmente, una presencia para sí que es ausencia de sí».[12]

La influencia de Heidegger es evidente en esta negatividad que no es absoluta, como la sartreana, sino que adviene al mundo. Lo intocable es, en este sentido, lo verdaderamente negativo; no consiste en la anulación de algo positivo, sino en el hueco *(creux)* en el que hay cosas y en la distancia que existe entre estas. Merleau-Ponty lo refiere a la carne, porque, verdaderamente, tocamos su superficie, notamos su latido, su calor, su textura... que solo nos da presuntivamente lo intocable.

Gracias a lo intocable, no hay coincidencia absoluta, duplicidad de lo tocado en lo tocante o a la inversa; hay sentido, ya que lo intocable permite la diferencia que pasa por la inmanencia del cuerpo y se distancia de ella hasta alcanzar el interior de su exterior, porque «nuestro cuerpo no es fuera si no es dentro» (Merleau-Ponty, 1964: 97), del mismo modo que la carne es movimiento centrífugo y centrípeto. La *re-flexión* que el cuerpo encarna no es una adecuación plena entre sus dos dimensiones, como tampoco puede serlo la reflexión entre el pensamiento y la realidad; no nos coloca fuera y en el origen del flujo *(Einströmen)*, sino que pasa en él (Merleau-Ponty, 1964: 226). El impulso de esta *re-flexión* ya estaba en el *logos* del mundo percibido, derivado del *logos* del mundo sensible husserliano, de su relación de todo sentir con el movimiento; sin embargo, Merleau-Ponty no lo investiga a través del conocimiento que arranca de él, sino mediante el sujeto instituyente corporal,[13] que asiste y

[12] Merleau-Ponty, 1964: 303. No tendría razón, por tanto, Henry cuando afirma que Merleau-Ponty confunde el aparecer con su contenido (*cf.* Henry, 2000: 165).

[13] En sus cursos sobre la institución en el Colegio de Francia (1954-1955), Merleau-Ponty comprende la institución corporal como la reactivación y la transformación de otra precedente y pone el ejemplo de la pubertad. Esta puede ser algo más que la repetición de un ritual que deviene en una institucionalización verdadera cuando el desarrollo anónimo del cuerpo se integra en una historia personal; lo instituido corporalmente se presenta al sujeto y este lo reactiva (*cf.* 2003: 39). Un individuo se desarrolla en un campo corporal y se destaca desde él estableciendo relaciones (*cf.* 1989: 506).

que participa en el acontecimiento del sentido. No hay, para él, un cuerpo constituyente y constituido por la conciencia, sino un cuerpo instituyente e instituido por la historia que vamos haciendo en común: «Lo instituido tiene sentido sin mí, lo constituido solo tiene sentido para mí y para el yo de este instante. Constitución [significa] institución continuada, es decir, jamás hecha. Lo instituido atraviesa su porvenir, tiene el suyo, su temporalidad; lo constituido contiene todo de mí que constituyo (el cuerpo, el reloj)» (Merleau-Ponty, 2003: 37).

A diferencia del interés husserliano por la constitución del cuerpo, Merleau-Ponty describe la institucionalización progresiva de este, que no solo es personal, sino también sociocultural e histórica.[14]

El sí mismo de la no coincidencia no resulta de una síntesis activa e intelectual, tampoco instintiva, sino motriz y de implicación por *Überschreitung* (transgresión) intencional. El filósofo la interpreta no como una correspondencia puntual con una intención de acto, sino como una participación lateral de la carne generalizada en lo otro —que también forma parte de mí— en la distancia que permite la presentación originaria de lo que permanece ausente. El cuerpo es capaz de instaurar esta distancia que posibilita la reflexión de lo irreflexivo, porque es carne, «ese hecho de que mi cuerpo es pasivo-activo (visible-vidente), masa en sí misma y *gesto*» (Merleau-Ponty, 1964: 324).

El cuerpo solo es un acontecimiento —aunque primordial— de la carne, mientras que ella es la matriz universal de la relación. Con este término borra los rastros de positividad que aún pudieran encontrarse en el concepto de *cuerpo*. Estos residuos iban asociados a la potencia del cuerpo para individualizar la existencia. El filósofo buscará en la carne algo que comprenda la generalidad de nuestro

[14] La antropología de Mauss y Lévi-Strauss ha sido determinante en este aspecto en Merleau-Ponty, aunque él no haya renunciado a la experiencia vivida fenomenológicamente. *Cf.* López Sáenz, 2012b, especialmente pp. 20-38.

cuerpo, pero con ella no desaparece toda individualidad, sino solo la sustantiva y cerrada; se conserva la libertad y el compromiso del ser relacional que es la persona, que comienza con la *re-flexividad*, con el *écart* de cada *sí mismo* y de su constante movimiento.

Cada ser relacional, cada persona es parte de la carne, que es la vida en movimiento y el origen de una reflexividad sensible, entendida como interrelación de lo interior y lo exterior cuyo arquetipo es la *re-flexividad* del cuerpo: «No podemos cortar el cuerpo en dos diciendo "aquí el pensamiento, la conciencia; allí la materia, el objeto". Hay una profunda circularidad en el cuerpo, a eso lo llamo "carne"» (Merleau-Ponty, 1960: 9) y nos envuelve por todas partes.

La filosofía tradicional carece de nombre para designar eso que es la piedra angular de la nueva ontología merleau-pontiana. El más cercano sería el de *elemento*, en el sentido griego, es decir, el principio que interviene en todo, a caballo entre el individuo espaciotemporal y la idea. Como él, la *chair* no denota un objeto, sino que indica eso que excede al pensamiento conceptual, ya que es visible, porque es materialidad y, al mismo tiempo, es invisible, porque es idealidad.[15] Es una presentación de lo que acompaña a toda manifestación de lo visible: de lo invisible, que no es algo positivo —como tampoco lo era lo intocable—: «Está *allí* sin ser *objeto*, es la trascendencia pura, sin máscara óntica. Y los propios "visibles", a fin de cuentas, están también centrados en un núcleo de ausencia» (Merleau-Ponty, 1964: 282-3), que ya no es su remisión a un fondo, sino, nuevamente, el hueco.

Lo invisible es la otra faz de lo visible. Al no ser algo positivo, no es constituido, sino que ha de ser pensado como φύσις, como ser dinámico que solo puede describirse empleando términos auxiliares como *quiasma*,[16] *reversibilidad*, *bisagra* y *entrelazamiento*,

---

[15] He desarrollado más este papel mediador de la carne en López Sáenz, 2008a y 2011b.

[16] Se designan así las figuras con forma de *x*. Además, el quiasma óptico hace referencia al cruce de los dos nervios ópticos que coordinan las dos regiones ópticas y aseguran la integridad del campo visual. Estas regiones no están yuxtapues-

para designar que la carne no es el medio de la localización de las impresiones, ni de su reducción a una sola dimensión, sino la profundidad. Esta no es la tercera dimensión, sino la primera, la de la simultaneidad, porque es puramente relacional.

2.5. LA CARNE COMO PROFUNDIDAD GENERADORA

La profundidad fundamenta todo lo que se manifiesta y no es concebible sin sus manifestaciones, de ahí que en ella nada pueda objetivarse. Contribuye a crear un nuevo tipo de inteligibilidad que no es la de un sujeto distante y radicalmente opuesto a los objetos, sino la nueva lucidez de una razón integradora y estesiológica.

Esta profundidad a la que el filósofo se refiere es más originaria que la geométrica: es la *dimensionalidad* carnal, la imbricación del *sentiente* con lo sensible que hace que las cosas se encarnen en nuestra relación con ellas. En la profundidad elaboramos nuestro medio y se cumple la diferenciación del mundo, la apertura al ser sensible por dehiscencia[17] o generatividad y, a su vez, la rehabilitación de una sensibilidad que se trasciende por sí misma, por su *cogito* tácito, que subyace a la vida perceptiva prelingüística.

En una de sus notas, en la que se propone describir las distintas capas del *ser salvaje* o *vertical*, apunta: «Voy a describir en el nivel

---

tas, las une precisamente su disparidad, como en la visión estereoscópica, cuando nuestros dos ojos distantes ven dos cosas convergentes que, en realidad, son una sola. La separación de los ojos es lo que permite unificar nuestro campo visual; cada ojo tiene el suyo y está conectado con una parte del cerebro, situada en el lado opuesto del cuerpo; cuando ambos campos se cruzan se produce la visión carnal, la cual no es monocular como la visión de un ojo mecánico. Solo aquella percibe la profundidad, pero el quiasma, paradójicamente, no se puede ver.

[17] Merleau-Ponty toma, asimismo, este término de la biología, en la que designa la apertura natural de las anteras de la flor o del pericarpio del fruto, la escisión de las semillas o de los órganos para que nazca una *carne* diferente, pero semejante a la originaria.

del cuerpo humano un pre-saber, un pre-sentido, un saber silencioso» (Merleau-Ponty, 1964: 332), una inteligencia del mundo que se nutre de lo sensible, que no es contrario al inteligible, sino su raíz.

La *cogitatio* es, para Merleau-Ponty, una operación y un contacto con eso que está *en* y *ante* nosotros; como el mundo sensible del que arranca, es interior-exterior (véase Merleau-Ponty, 1964: 287). Su dinámica se debe al esquema corporal, el cual atestigua que no solo hay experiencia del cuerpo propio, sino del cuerpo operante en el mundo, porque el esquema del cuerpo articula lo interior y lo exterior de sí. Su esquematicidad no es positiva —no es la imagen del cuerpo, ni un ente—, es la potencialidad participable por todos los cuerpos, debido a que «es un léxico de la corporeidad en general, un sistema de equivalencias entre el dentro y el fuera que prescribe a uno cumplirse en el otro» (Merleau-Ponty, 1968: 178).

Un año antes de morir, aseguraba que el cuerpo era un «sistema jerarquizado de estructuras, abiertas por un *hay* inaugural» (Merleau-Ponty, 1964: 292). Ese *hay* es un campo de ser integrado por el yo, los otros, lo otro y el horizonte. Entre ellos prevalece un eje de equivalencias, porque todos están implicados en mi *yo puedo.* Este último es habitual en los inéditos de Husserl; designa nuestras capacidades como posibilidades prácticas y referidas a los movimientos del cuerpo, órgano de la voluntad. Merleau-Ponty identifica directamente el *yo puedo* con el cuerpo *(Leib),* entendido como «encarnación de una libertad» (Merleau-Ponty, 2003: 242), concretamente, con el esquema corporal, que no se reduce al campo husserliano de localización de sensaciones, sino que es eje de una *re-flexividad* en la que se produce una coincidencia parcial: «La carne, el *Leib* no es suma de *tocarse* (de "sensaciones táctiles"), pero tampoco una suma de sensaciones táctiles + "cinestesias", es un "yo puedo". El esquema corporal no sería *esquema* si no fuera este contacto de *sí* con*sigo* (que es más bien *no diferencia*) (presentación común a... X)» (Merleau-Ponty, 1964: 309).

El *contacto,* el sí mismo revelado por el esquema corporal, es una potencia de sentido, bien entendido que este posee —al menos— un

doble significado.[18] La carne corporal es *vivenciada* como unidad y no como suma de cinestesias y de movimientos, de sensaciones táctiles y visuales. Ni campo de sensaciones, ni autopercepción de estas, la carne no es ni la piel ni la introyección del palpar; no es la adición de sensaciones dobles, sino que estas son potencialidades diversas del *yo puedo*, no actos de un *yo pienso* que duplican lo que hay.

A diferencia de Husserl, para quien lo constitutivo del cuerpo propio es la localización de sensaciones pasivas junto con el sentido cinestésico de los movimientos voluntarios, en Merleau-Ponty mi cuerpo no es un mero portador de sensaciones con el que me identifico, sino que, justamente porque desde el inicio me identifico con mi cuerpo, puedo localizar en él sensaciones.

Ahora bien, la predonación del cuerpo como mío, no implica una coincidencia plena y cerrada en él. De ahí, la necesidad de la reflexión filosófica para abordarlo fenoménicamente.

Esta la caracteriza Merleau-Ponty de la misma manera que la esquematización corporal: como coincidencia parcial. Gracias a ella, los hábitos y sus reactivaciones, y la estilización del mundo que somos van instituyendo un saber práctico que no requiere representación, que opera cinestésicamente, como la unidad de los sentidos y la de las sensaciones corporales, en virtud de la intencionalidad corporal directa, que no puede entenderse como una correlación entre *cogito* y *cogitatum*.

Así pues, la unidad del cuerpo y la de sus orientaciones al mundo no es una suma de intencionalidades o *conciencias de*, sino que es prerreflexiva y motora; se desarrolla en el espacio corporal, en el que todas las partes del cuerpo se encuentran interrelacionadas como un solo órgano de experiencia del mundo y de sí.

Cada visión monocular, cada toque con una mano tiene su visible o su tangible, respectivamente, y está ligada a otras en la experiencia

---

[18] Nos hemos referido a los de *dirección* y *significado*. En castellano, *sentido* denota, además, cada uno de los cinco sentidos, el reconocimiento por sensación, lo que incluye sentimiento, la razón que discierne y la razón de ser o la finalidad.

de un solo cuerpo en un solo mundo. La sinergia no solo se produce entre los diversos órganos de un cuerpo para cumplir determinada función, sino incluso entre los diversos cuerpos.

Esto es posible desde que se cesa de definir, a título primordial, el sentir por la pertenencia a una misma *conciencia* y, desde que se comprende como vuelta sobre sí del visible, la adherencia carnal del *sentiente* en lo sentido y de lo sentido en el *sentiente* (Merleau-Ponty, 1964: 187).

Abandonando el conciencialismo y el gnoseologismo de un sujeto enfrentado a un objeto, el sentir puede manifestarse como lo que es: reversibilidad carnal entre lo que siente y lo sentido. El sentir y el sentirse se envuelven en el esquema corporal; remiten a las percepciones que, en correlación con él, son consideradas *destellos de mundo* (Merleau-Ponty, 1964: 295), que no pueden analizarse en términos de *nóesis* y *nóema*, ni ser sintetizados por la conciencia pero tampoco recibidos pasivamente: más bien, son modos de irradiación[19] de un ser en gestación, notas invisibles despertadas por lo visible. Estos destellos son instituidos por la carne. Merleau-Ponty lo ejemplifica mediante la percepción de un vestido rojo, cuyo color no se da como una cualidad del vestido, sino como una diferencia entre una determinada concreción del rojo a la que atiendo y las cosas coloreadas que forman parte de mi campo (véase Merleau-Ponty, 1964: 174-175).

Lo percibido es una irradiación de la carne del mundo. Siguiendo a Merleau-Ponty, este es carne, como el cuerpo vivido, en cuanto dinamismo de la profundidad vital. Mundo y cuerpo son *perçus* hechos de la misma carne, de materia ontológica; participan de su dehiscencia —movimiento diferenciador— que es lo que los hace diversos. La carne del cuerpo y la del mundo no se confunden, porque la última no es *sentiente* (Merleau-Ponty, 1964: 304) como m

[19] La propiedad primordial de la carne es que *siendo aquí y ahora* —caracterización husserliana del *Leib*—, tiene la virtud «de irradiar por todas partes y para siempre, siendo individuo, ser también dimensión y universal» (Merleau-Ponty 1964: 188).

carne; solo es carne como «*gestación* de posibles» (Merleau-Ponty, 1964: 307), pura inminencia de reversibilidad.[20]

Si su vuelta sobre sí, su *sí mismo*, solo fuera actividad, presupondría ya la conciencia, pero Merleau-Ponty quiere pensar esa relación consigo, esa *re-flexividad* corporal, no como producto de la conciencia constituyente, sino como la inminencia de la reversibilidad carnal, una relación siempre posible y nunca por completo consumada. Así es como rompe con la filosofía de la conciencia y con la reflexión derivada de ella, es decir, entendiéndolas como coincidencias plenas entre el sujeto que reflexiona y el objeto reflexionado, carente de distancia y de creación. La reflexión merleau-pontiana, en cambio, no es el producto de un ego trascendental —aunque este no sea sino el ego empírico que ha mudado de actitud—. Toda reflexión se da en el flujo temporal y no se puede hacer *epojé* de él ni siquiera mientras aquella se ejerce. La *re-flexión* siempre lo es en el tiempo y, precisamente por ello, hay relación consigo mismo, es decir, identidad en la diferencia o, mejor, progresiva diferenciación de lo idéntico en el seno de la diversidad.

Al estar hecho de carne, es decir, de visibilidad y de movimiento, cada visible es «un único estallido del ser que es para siempre. Describir el mundo de los "destellos de mundo" más allá de toda alternativa serial-eternitaria o ideal. Poner la eternidad existencial-el cuerpo eterno» (Merleau-Ponty, 1964: 318). La eternidad corporal a la que el fenomenólogo se refiere es la de la fecundidad de cada acontecimiento, la de lo sedimentado y continuamente reactivado, eso que Bergson denominaba «eternidad de vida» o de duración, no de inmutabilidad (véase Merleau-Ponty, 1934: 1392).

---

[20] Henry ha considerado absurda la carne del mundo merleau-pontiana, porque es incapaz de autoafección; desde su perspectiva, el mundo es *exterioridad pura* que no puede cobijar nada viviente (Henry, 1987: 36). Su filosofía de la inmanencia es incompatible con una encarnación *ek-stática*. Desde nuestro punto de vista, la apertura de la carne es fundamental para comprender al ser humano relacional, que es afectado por el otro y por lo otro, así como él mismo los afecta.

Si en sus primeros escritos abordaba la relación entre conciencia y mundo, en sus últimas obras insiste en la continuidad —sin anular sus diferencias— del cuerpo, del mundo y del ser en un mismo tejido: la carne, la textura de todo lo que es en el mundo, lo que tenemos en común y nos sostiene:

> Hay parentesco entre el ser de la Tierra y el de mi cuerpo *[Leib]*, del que no puedo decir exactamente que se mueve ya que siempre está a la misma distancia de mí, y el parentesco se extiende a los otros que me aparecen como «otros cuerpos», a los animales que comprendo como variantes de mi corporeidad, y finalmente a los cuerpos terrestres mismos, ya que los hago entrar en la sociedad de los vivos diciendo, por ejemplo, que una piedra vuela. (Merleau-Ponty, 1968: 295)

El sentido del cuerpo está condicionado originariamente por la Tierra, que le ha permitido crecer, pero solo podemos hablar del sentido de ella desde el cuerpo vivido, el cual no se define por oposición al espíritu, sino que se concibe como espiritualizado; a su vez, el espíritu solo tiene sentido encarnado. La encarnación es lo que permite comprender el cuerpo como algo más que un organismo, como comportamiento de un sujeto. Nos referimos con ella a la espiritualización del cuerpo y a la sensibilización del espíritu que se realiza en el mundo, que sale de sí: «No tenemos idea de un espíritu que no estuviera forrado de un cuerpo, que no se estableciera sobre este suelo [...] este otro lado es verdaderamente el otro lado *del cuerpo, se desborda* en él *[Überschreiten]*, se solapa con él, está escondido en él y, al mismo tiempo, tiene necesidad de él, se termina en él, se *ancla* en él. Hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ellos» (Merleau-Ponty, 1964: 313).

Esta transformación conjunta se plasma en la carne, que es el medio *(Medium)* originario común. Al incorporar el espíritu, la carne se hace extensible a la cultura, la lengua y las instituciones. Por otro lado, que haya un cuerpo del espíritu significa que en este hay una pasividad, un descentramiento y una historicidad que también forman parte de la vida y de la búsqueda de la verdad.

Esto es lo que quiere decir Merleau-Ponty cuando afirma que el cuerpo es *esprit captif* (Merleau-Ponty, 1964: 294). En verdad, no podemos tener idea del espíritu si no es desde el cuerpo, a condición de que no cataloguemos a este como vida irreflexiva, sino como sujeto encarnado y, por tanto, como vida pensante y *deseante*. Evidentemente, no toda vida es así, sino solo esa en la que la conciencia forma una estructura con el cuerpo a través de un doble movimiento: espiritualización o sublimación del cuerpo y encarnación del espíritu. Así es como Merleau-Ponty piensa el *sí mismo*.

A diferencia de Husserl, que describe la constitución del cuerpo propio para el *ego* puro y el tacto como su acto, su continuador comprende este último como un movimiento que toca, que es tocado y que se percibe, ya que es el automovimiento de la carne, la cual es su fuente, su propia interpretación y su autodeterminación sensomotriz: «Mostrar que el movimiento es *carnal*. En lo carnal hay relación del Movimiento y de su "sí" mismo (el *sí* del movimiento descrito por Michotte) con el *Wahrnehmen*» (Merleau-Ponty, 1964: 310).

Merleau-Ponty se está planteando aquí la relación entre lo sensible y lo inteligible como un movimiento, como una vuelta hacia sí desde el mundo, nunca como una constitución. Del mismo modo que, como decíamos, el cuerpo se borra tras la percepción, cada órgano se difumina ante la carne en la que se produce la experiencia de sí como anticipación de una autopercepción que nunca es completa, porque su *sí mismo* es un yo puedo que no puede *presentificarse*, sino modularse en su propia actividad de articulación.

2.6. EL MOVIMIENTO DESDE LA PROXIMIDAD A DISTANCIA DE LA CARNE

En las últimas obras de Merleau-Ponty, el movimiento de la carne se precisa, cada vez más, no como un cambio espacial, sino como una modalidad de la pertenencia al mundo, que ya se anunciaba en la tensión del arco intencional y en el equilibrio proporcionado por

el esquema corporal, como una dimensión ontológica que articula lo trascendente y lo fenoménico:

> Primacía absoluta del movimiento, no como *Ortsveränderung*, sino como inestabilidad instituida por el organismo (véase F. Meyer), como *fluctuación organizada por él*, y, por eso mismo, dominada. Mi movilidad es el medio de compensar la movilidad de las cosas y, por ello, de comprenderla y sobrevolarla. La unidad del mundo como la unidad de la cosa percibida no viene dada por la conciencia constituyente, sino por el movimiento que mantiene sus diferencias (proximidad a distancia), por la intencionalidad motriz del cuerpo. (Merleau-Ponty, 1964: 284)

El movimiento al que el fenomenólogo se refiere es el de la intencionalidad operante cuyas síntesis siempre lo son de transición, de modo que la unidad se mantiene en las diferencias, surge por un distanciamiento que no abandona del todo la proximidad carnal, por una *re-flexión* cuasi corporal que posibilita que veamos las cosas tal y como son, aunque estemos alejados de ellas. Esta distancia no es lo contrario de la proximidad; ambas pertenecen al espesor de la carne entre lo vidente y lo visible, que es constitutivo de la visibilidad. El paso de una a otra es esa inestabilidad de la que habla el fragmento, el movimiento carnal.

Lo que lo motiva es que hay ser y que este no es puro *en-sí,* sino que contiene su negación, su distancia y su vacío. No se trata de una distancia espacial ni absoluta, sino de esa detención requerida por la relación generadora entre el sí mismo y el mundo, de ese hueco que permite los *écarts,* que no son solo espaciales (distancias), sino también temporales (intervalos). Así es el movimiento carnal, el cual puede constatarse ya en la percepción que, como para Bergson y Husserl, no es mera pasividad, ni instantaneidad, sino actividad dinámica: «La percepción está animada por un movimiento interno» (Merleau-Ponty, 2003: 265), por la motricidad inherente al *yo puedo,* por la intencionalidad que opera en el cuerpo y en la fuerza generadora de su carne. Ella es el movimiento de la existencia. Ahora bien, como Husserl, Merleau-Ponty distingue la existencia per-

sonal, cuyo sujeto es el yo, de la existencia prepersonal cuyo sujeto es el cuerpo; entre ellas existe una relación temporal, en tanto que ambas son intermitentes y dinámicas en su coexistencia.

Así como el cuerpo «tiene una *Gegenseite* de conciencia» (Merleau-Ponty, 1964: 220), la naturaleza participa de la carne. El estatus del sujeto corporal comprende un nivel natural y otro trascendental: es parte de lo instituido como vida y es instituyente como su condicionante.

El núcleo de la preocupación merleau-pontiana será ese movimiento —irreducible a la explicación causal— por el que el ser corporal trasciende su mera materialidad para vivir una existencia significativa, y a la inversa: el hecho de que todo significado se enraíza en la vida corporal. Pero, como decía en *Fenomenología de la percepción,* «ni el cuerpo ni *la existencia* pueden pasar por ser lo original del ser humano, puesto que cada uno presupone al otro y el cuerpo es la existencia fijada o generalizada y la existencia una encarnación perpetua» (Merleau-Ponty, 1945: 194).

La dinámica de la encarnación de la existencia se convierte, en las últimas obras de Merleau-Ponty, en la prioridad del movimiento carnal. Evita concebir el cuerpo solo como un instrumento de la reflexión y entender su donación como *re-flexión* desde lo exterior a lo interior y a la inversa:

> Hay una rigurosa simultaneidad (en ningún sentido, causalidad) entre el cuerpo y la reflexión: diríamos que el cuerpo tocante y vidente de lo que toca, viéndose tocando las cosas, viéndose tocándolas y tocándose, el cuerpo sensible y sentiente no es el doble de una reflexión ya acabada; es la reflexión figurada, el dentro de un fuera [...] Pues la reflexión es la venida a sí del Ser, *Selbstung,* a través de un sentir y la realización de una intersubjetividad que primero es intercorporeidad... (Merleau-Ponty, 1995: 340)

El cuerpo ejemplifica una *re-flexión* que no sobrevuela las cosas sobre las que se ejerce, sino que se genera como un pliegue entre lo interior y lo exterior, cuyo paradigma es el sentirse sintiendo y

siendo sentido como otro *sentiente* gracias a la intercorporeidad que, solo después, podrá comprenderse como intersubjetividad y garante de la objetividad.

La primera manifestación del automovimiento de la carne del cuerpo, que siente sintiéndose, remitiéndonos a cierta inmanencia del sentir —al sí mismo— y trascendiéndola en su incorporación al mundo es esta *re-reflexión* que se plasma en las sensaciones dobles. Estas relaciones son fundamentales, no tanto para la constitución del propio cuerpo como para la comprensión de la *Einfühlung* (empatía) y la intercorporeidad: cuando una de mis manos toca la otra se constituye en la percepción táctil como una parte de mi cuerpo vivido; asimismo, experimento una anticipación de cómo podría sentir al otro y cómo me experimentaría él como *sentiente.* Las manos que se estrechan no solo testimonian, por tanto, el entrelazamiento entre interioridad y exterioridad como diferentes manifestaciones del propio cuerpo; nos proporcionan, además, sensaciones de las cosas, de mi otra mano y de la mano ajena.

Merleau-Ponty extiende al mundo la reversibilidad de lo tocante y lo tocado que caracteriza el cuerpo propio; en otras palabras, cuando dice que «tocar es tocarse» (Merleau-Ponty, 1964: 308), está afirmando que las cosas son una prolongación de mi cuerpo y que él lo es de ellas, porque gracias a mi cuerpo las cosas me rodean. Esta experiencia no es otra más del cuerpo, sino el sentido de la carne como *sentiente* y sentida, como fenomenalización de su profundidad o expresión de su dinámica interna, de su ontogénesis. Esto es lo que determina que la expresividad del cuerpo no proceda, como en Husserl, de la conciencia que lo constituye, sino de las relaciones carnales que entabla.

El cuerpo es, en Merleau-Ponty, eminentemente expresivo, instituyente de expresión. Como hemos apuntado, la expresión corporal no es el índice de una vida espiritual, sino el origen de toda otra expresión en cuanto que el cuerpo es «el movimiento mismo de la expresión, lo que proyecta las significaciones hacia el exterior dándoles un lugar, lo que hace que comiencen a existir como cosas, bajo nuestras manos y nuestros ojos» (Merleau-Ponty, 1945: 171). Antes

de esa proyección, no hay cosas, sino escorzos. El cuerpo no nos da perfiles, sino los propios destellos lumínicos, sonoros, táctiles, afectivos. No es expresivo por ser un signo de otra cosa, sino como movimiento mismo hacia la exteriorización del sentido que habita en él: «... en cierto modo, es lo que significa» (Merleau-Ponty, 1945: 188), sin mediación de representación, como «simbolismo natural» (Merleau-Ponty, 1968: 180) de la existencia, porque realiza sus virtualidades abriéndonos a todo lo otro.

El cuerpo es gesto (véase López, 2006) y simbolismo primordial en el que se fundan los simbolismos artificiales. Es la primera producción cultural de un sujeto y las demás son prolongaciones suyas. De ahí la recurrente comparación merleau-pontiana del cuerpo con la obra de arte: en ambos, la expresión y lo expresado son indistinguibles, los dos son *estilos*[21] y producen una cohesión sin concepto o, a lo sumo, con *Auffassungen* sensibles e inmediatas del significante y del significado, debidas a la intencionalidad corporal que pasa por el mundo mientras él pasa por el cuerpo (véase Merleau-Ponty, 1995: 273). El simbolismo carnal es simbolismo de adherencia, más que de sustitución; opera como un modo de transgresión intencional que lleva de un cuerpo a sí mismo, a otros cuerpos y a las cosas, para enriquecerlo, no para reiterarlo.

Si, como hemos visto, incluso en la carne del cuerpo y en sus sensaciones dobles, lo que se instaura es una coincidencia parcial —no absoluta— entre lo que toca y lo tocado, se diría, a primera vista, que la carne del mundo carece de ese tipo de sensaciones: es sensible, pero no *sentiente*. Merleau-Ponty la llama, a pesar de ello, *carne*, porque es «*pregnancia* de posibles, *Weltmöglichkeit* (los mundos posibles variantes de este, el mundo más allá del singular y del plural» (Merleau-Ponty, 1964: 304).

---

[21] Merleau-Ponty atribuye a Husserl la introducción del término *estilo* como traducción de nuestra relación original con el mundo (*cf.* 1969: 79); de acuerdo con la cuarta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, caracteriza el estilo por una espontaneidad sobre la que no tenemos un control consciente.

Tengamos en cuenta, primeramente, que en el tacto hay tres tipos de experiencias distintas que se subtienden:

1) El tacto que aprehende cualidades como lo liso, lo rugoso, etcétera.
2) El tacto de las cosas, la manera por la que un objeto impresiona el sentido táctil, que produce un sentimiento pasivo del cuerpo y de su espacio.
3) «El verdadero tacto del tacto» (Merleau-Ponty, 1964: 176), es decir, el tocarse tocando.

Lo mismo podría afirmarse de las experiencias visuales. En ambos casos, la tercera sería la más verdadera: el tocarse y el verse realizando lo que se padece, que caracterizaría por un automovimiento de la carne que promueve un «conocimiento por sentimiento».[22] Este conocimiento, como el tocar y el ver, no es un acto de la conciencia, sino «seres abiertos a sí mismos» (Merleau-Ponty, 1964: 303). Este *sí mismo* significa «*écart* de lo que está velado, sentido mudo deslizándose».

La experiencia de lo visible también se origina en el contexto de los movimientos de la mirada. De ahí que Merleau-Ponty asegure, con lo que se separa de Husserl, que «el espectáculo visible pertenece al tacto ni más ni menos que las "cualidades táctiles"» (Merleau-Ponty, 1964: 177). En efecto, cuando veo algo coloreado, no veo un color puro, sino un color asociado a la rugosidad, suavidad, etcétera, porque «hay imbricación, solapamiento, no solo entre lo tocante y lo tocado, sino también entre lo tangible y lo visible que está incrustado en él, como, a la inversa, él mismo no es una nada de visibilidad, no es sin existencia visual» (Merleau-Ponty, 1964: 177).

Esto es así porque es el mismo cuerpo el que ve y toca, y porque *visible* y *tangible* pertenecen al mismo mundo. «La visión es

[22] Merleau-Ponty, 1964: 302. Repare el lector que, en francés, *connaissance* (conocimiento) guarda la idea de *co-nacimiento*.

palpación por la mirada» (Merleau-Ponty, 1964: 176); como ella, se inscribe en el orden del ser que se nos desvela móvil en nuestros movimientos y, así, quien toca y ve forma parte de lo tocado y de lo visto: «El que ve solo posee lo visible si es poseído por él, si *es de él*» (Merleau-Ponty, 1964: 178). En una nota, añade Merleau-Ponty a esta afirmación que «la *Urpräsentierbarkeit* es la carne», ella es la *presentabilidad* originaria de lo visible y de lo tangible que participan de su reversibilidad. El que ve y el que toca es un visible y un tangible también, capaz de ver y tocar a los otros «por una singular inversión».

Tocarse y verse son una mezcla de apariencia y de ser; pero la visión y el tacto no se superponen, hay una desviación entre ellos.

De algún modo, estamos emparentados con las cosas, somos con ellas, y el mundo que habitamos es visible y es táctil; por eso, al mismo tiempo que mi mano es sentida desde mi interior, es accesible desde fuera, es tangible. El resto de las cosas también nos tocan, porque el tacto nos abre a un mundo táctil del que forma parte: «Cuando mi mano derecha toca mi mano izquierda palpando las cosas, el "sujeto que toca" pasa al rango de "tocado", desciende a las cosas, de modo que el tacto se hace del medio *[milieu]* del mundo y como de ellas» (Merleau-Ponty, 1964: 176).

El entrecruzamiento de las dos manos incorpora los movimientos de lo tocante y lo tangible a lo que tocan para interrogarlo, es como si tocara dos veces. Lo mismo puede manifestarse de la visión.

Husserl no aceptaría que la visión y el tacto fueran reversibles, ya que, en su opinión, a la vista le faltaría un campo inmediato y directo de localización de las sensaciones visuales y, por consiguiente, no sería susceptible de experimentar sensaciones dobles: «No me veo a mí mismo, a mi cuerpo, como me palpo a mí mismo. Lo que llamo cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa. Falta una aparición visual de un *objeto* que ve, esto es, en el que la sensación de luz sea intuida como existente en él» (Husserl, 1997: 187-188).

El ojo que ve no solo no puede localizar en sí mismo la sensación visual, sino que tampoco se ve. Veo el ojo de otro vidente

(por ejemplo, constituyéndolo mediante el tacto), pero ni siquiera en él aparecen localizadas sus sensaciones visuales. Estas, siguiendo el argumento de Husserl, solo son asociadas al cuerpo de modo indirecto, mediante las sensaciones propiamente localizadas que son las táctiles, las cuales, a diferencia de aquellas, carecen, sin embargo, del fenómeno de la orientación, es decir, de ese movimiento de acercamiento o alejamiento al objeto visual que va cambiando las sensaciones que provoca. Precisamente por estar ese fenómeno ausente del tacto, siempre se localizan en él las sensaciones.

La cuestión no es baladí. El lenguaje de Husserl sigue siendo el de la constitución del objeto, ya sea táctil o visualmente. Merleau-Ponty, por el contrario, habla el lenguaje de lo instituyente-instituido. Como hemos visto, el cuerpo instituye relaciones con el mundo y es instituido por él sin que se produzca nunca una absoluta coincidencia. Es cierto que lo vidente y lo visible no convergen en un solo órgano, a diferencia de lo que ocurre con lo tocante y lo tocado. Sin embargo, la coincidencia de estos últimos no es absoluta; lo que hay es coincidencia parcial, distancia en la proximidad que permite la *re-flexión* del sí mismo: «Las cosas me tocan como yo las toco» (Merleau-Ponty, 1964: 315), porque forman parte del mismo ser. La distancia en la proximidad de la carne es lo que permite el movimiento en su espesor. Ese movimiento, y no la localización, es lo que convierte el tacto y la vista en modelos del sentir: ambos dependen del movimiento del cuerpo, que siempre es tangible. Cuando experimento mi movimiento, no solo tengo la vivencia de mis cinestesias, sino la de mi apertura a un mundo que es visible y tangible. Así pues, las cinestesias no hacen referencia solo al polo subjetivo —como en Husserl—, sino también al mundo. Desde la perspectiva de ambos, el cuerpo vivido es el *locus* de las cinestesias motrices, de los movimientos centrífugos hacia el mundo y los otros; además, la carne merleau-pontiana es *locus* de las cinestesias pulsionales y de los movimientos centrípetos. Estos se prolongan en aquellos y así vamos más allá de la piel fronteriza, de los límites corporales, hasta llegar —como decía Bergson— a las estrellas (véase Merleau-Ponty, 1932: 1194).

Si, en Husserl, la localización de las sensaciones visuales quedaba subordinada a la del cuerpo propio y a sus *ubiestesias*, Merleau-Ponty quiere demostrar que sus precisas descripciones requieren una ontología de lo sensible que acabe de una vez por todas con los residuos de la filosofía de la conciencia.

El caso de la reciprocidad (vidente-visto/tocante-tocado en el apretón de manos) es un caso primordial y perfecto en el que hay *casi reflexión (Einfühlung)*, *Ineinander:* el caso general es adecuación de un visible para mí a un tangible para mí y de ese visible para mí a un visible para otro —por ejemplo, mi mano— (Merleau-Ponty, 1964: 299).

Para pensar la carne es necesario aceptar la imbricación recíproca de lo visible y lo tangible, poner en cuestión las fronteras clásicas entre los diversos sentidos y no —como hace Husserl— privilegiar el tacto en la constitución del cuerpo fenoménico. Esta prioridad se debe a que piensa el mundo como objeto y el cuerpo como sujeto; en cambio, su continuador aborda el cuerpo como sí mismo y el mundo como prolongación del cuerpo de carne. Su *sí mismo* ya no es ni la conciencia ni el cuerpo portador de campos sensoriales, sino el esquema unitario del cuerpo que ve y toca, cuya contrapartida es la unidad del mundo, la reversibilidad del mundo visible y tangible. Por eso, la carne del mundo es correlato de la mía. Ciertamente, hay que partir de esta para pensar aquella, porque en la carne del cuerpo la visión reúne el tacto por mediación del movimiento entre lo visible y lo tangible.

En suma, Merleau-Ponty sustituye la localización de las sensaciones en el cuerpo-sujeto por el movimiento de un sí mismo abocado al mundo, de una carne que es *tactilidad* y visibilidad, es decir, ni el conjunto de operaciones de un sujeto ni la unidad de actos donadores de objetos. Lejos de antropologizarla, la ontologiza hasta el punto de comprenderla como la absoluta copresencia o potencialidad en su doble sentido: poder y posibilidad. Esto significa que la carne es no coincidencia, porque no es una determinación unívoca, sino la multiplicidad infinita de la latencia, lo que envuelve al vidente y al visible sin suprimir sus diferencias; tampoco estas son

absolutas, puesto que se revelan en el horizonte carnal compartido que posibilita la comunicación: «el espesor de carne entre vidente y cosa es constitutivo de su visibilidad en esta tanto como de la corporeidad de aquel; esto no es un obstáculo entre ambos, sino su medio de comunicación» (Merleau-Ponty, 1964: 178).

Merleau-Ponty parte de la reversibilidad de este movimiento para pensar la carne del cuerpo y del mundo, es decir, la generalización de la *chair* como núcleo de una ontología hecha desde dentro, como fondo ontogenético, que funda la relación entre la conciencia encarnada y el mundo. Su nueva ontología no solo dignificará y enriquecerá lo corporal, sino que hará estallar las dicotomías reduccionistas y el gnoseologismo característico de las filosofías de la conciencia. Aceptará la trascendencia como algo que no es preciso explicar, ya que está ahí como ser unido a la nada, pero interrogándose siempre por su desdoblamiento.

2.7. CONCLUSIONES

Husserl destaca el papel del cuerpo en la percepción y en la orientación. Funda la conciencia corporal en la localización de las sensaciones táctiles en el cuerpo. Como él, Merleau-Ponty observa que siempre comprendemos en términos corporales; rechaza la dicotomía entre una conciencia transparente y una realidad objetiva opaca, así como la mediación de la representación. En su concepción del cuerpo y, después, en la de la carne, hace prevalecer la intencionalidad operante en el movimiento, entendido no solo como una traslación en el espacio, sino como cambio y generación en la profundidad y hacia la expresión.

Husserl le había despertado al *logos* del mundo sensible, a la síntesis estética, a la fenomenología genética y a la interrogación de la experiencia muda para llevarla a su expresión. Sin duda, sus investigaciones sobre el cuerpo fueron claves para el fenomenólogo francés, pero aunque el *Leib* fuera, para Husserl, órgano del movimiento voluntario, este no se desarrolla en la profundidad, sino en

el espacio objetivo; de ahí que el cuerpo sea extensión en él. Lo subordina a sus análisis de la constitución de la objetividad material y, en ese contexto, lo diferencia de los otros objetos extensos, porque en la extensión corporal radica la posibilidad de localización; de ahí que priorice la *tactilidad* en la constitución del cuerpo.

Merleau-Ponty desarrollará su fenomenología genética: la predonación del cuerpo como un conjunto de sentidos vividos, de compromisos que encuentran su equilibrio en el esquema corporal y en el arco intencional que subtiende sus relaciones con el mundo. Subrayará, asimismo, el carácter de horizonte precognitivo del cuerpo y su intencionalidad motriz.

Frente a la transparencia de la conciencia, el cuerpo no será pura inmanencia, sino fenómeno de una dimensión interior que no se manifiesta más que indirectamente, de un *sí mismo* en el seno de la carne. Su expresión corporal originaria y su carácter de simbolismo primordial en virtud de su movimiento hacia el exterior contrastan con la convicción husserliana de que el cuerpo es expresión de un yo espiritual y medio de expresión que ejecuta la aprehensión de la persona. Ciertamente, Husserl nunca puso en duda la unidad real del alma con el cuerpo, pero la consideró un prerrequisito de la manifestación de la unidad de las vivencias: la síntesis sensible motivaba la unidad, a la que contribuía, asimismo, la unidad corporal conectando los sentidos del perceptor.

Merleau-Ponty no parte de las sensaciones como un nivel inferior; aborda la sensorialidad de la relación de mi cuerpo sensible con mi cuerpo *sentiente* y del moverse con el percibirse: su venida a sí, «un sí que tiene un entorno, que es el envés de este entorno. Precisando el análisis, veríamos que lo esencial es lo *reflexionado en movido,* donde el que toca está siempre *a punto* de aprehenderse como tangible, falta su aprehensión» (Merleau-Ponty, 1964: 313); por eso el *sí mismo* no es la conciencia, ni el objeto al que esta se dirige.

Los dos fenomenólogos ponen de relieve la importancia del movimiento corporal para la percepción, así como la corporalidad de todos los actos perceptivos. Sin embargo, desde la óptica husserliana, estos actos no constituyen el cuerpo como tal para el sujeto.

El cuerpo se constituye intencionalmente en la relación reflexiva cuando percibe uno de sus órganos mediante otro; y esto solo ocurre en el tacto, puesto que no puedo ver mi ojo viendo, localizar sensaciones en mi ojo; lo mismo ocurre con el oído (el sonido que escucho no se localiza en él). En cambio, el tacto permite constituir el cuerpo como portador de sensaciones. Esto evidencia que el cuerpo es un campo de localizaciones antes que un sujeto de percepción; es un objeto extenso «que para la voluntad de mi yo puro es movible de manera inmediatamente espontánea y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas» (Husserl, 1997: 191). El carácter instrumental del cuerpo va unido a su papel mediador; por lo que respecta a su conexión con la conciencia, la mediación necesaria es el «soporte hylético» (Husserl, 1997: 193). La actitud adoptada en estas descripciones es externa; desde ella, «el cuerpo es una cosa material "insertada" entre el resto del mundo material y la esfera "subjetiva"» (Husserl, 1997: 201). El material de la experiencia consciente, la *hylé* sensible, se opone a su forma y, como tal, carece de intencionalidad (Husserl, 1976: 203). Por esta razón, la asociación entre sensaciones cinestésicas e impresiones externas no puede constituir un sentido intencional de la encarnación.

Merleau-Ponty desafiará la metafísica del sujeto y del objeto desarrollando el concepto de *entre-deux*, refigurado en la *chair*, cuya transpersonalidad dinámica deconstruye la egología tanto como el objetivismo del cuerpo. Ella es la unidad de la vida y no la conciencia husserliana, que rompe la unidad concreta de la vida y que le impone una distinción abstracta entre forma y contenido.[23]

Pondrá en tela de juicio la descripción husserliana de la imbricación de los movimientos corporales con la experiencia concebida como asociación de sensaciones ante la propia conciencia. Consi-

[23] «*Hylé* y *Auffassung als* [...] 2) distinción que solo tiene como objetivo expulsar el contenido, convertirlo en un objeto para el "pensamiento de...", la actividad significante considerada como la única concreta» (Merleau-Ponty, 2003: 33).

derará que esta no se presenta en la inmanencia y opuesta a la trascendencia de los objetos. La conciencia encarnada no es solo la que se posiciona, sino la conciencia perceptiva, cuyo mejor ejemplo es la percepción del propio cuerpo y la de las cosas en el seno de un campo.

Se adhiere a la descripción husserliana de la unidad del movimiento y la percepción como *motivación*, pero *motivación* no es, como en Husserl, una inferencia «del querer un fin que motiva el querer los medios» (Husserl, 1976: 101n, 111n), sino uno de los conceptos *fluyentes* de la fenomenología que relaciona los fenómenos en virtud del sentido que ofrecen, sin ser puesto por ellos; motivación es «razón operante» (Merleau-Ponty, 1945: 61) en los propios movimientos dirigidos a determinados aspectos de los objetos o en los fines y, no para darles sentido posicionándose ante ellos, sino buscándolo en el interior del movimiento hacia ellos, porque «los movimientos del cuerpo están investidos naturalmente de cierta significación perceptiva, forman un sistema con los fenómenos externos» (Merleau-Ponty, 1945: 59). La percepción halla el motivo del desplazamiento de los órganos perceptivos en los cambios de lo percibido y los comprende porque, ante todo, es un proceso que preserva la *Gestalt* en nuestra orientación en el mundo.

Las sensaciones cinestésicas motivan ellas mismas sensaciones, de modo que si el ojo toma una dirección, la imagen cambia, pero esta asociación no es la que constituye la actitud intencional hacia mi cuerpo fenoménico. Solo las sensaciones dobles me permiten experimentarlo, pues, con ellas, siento mi cuerpo sintiéndose. Según Husserl, la visión no me ofrece este tipo de sensaciones y, por ello, no es adecuada para la constitución intencional del cuerpo.

Merleau-Ponty piensa que esta constitución del cuerpo como localización de sensaciones no es primordial; lo realmente originario es que *soy mi cuerpo*, que este no es ni una cosa con la que me identifico ni un campo en el que sitúo mis sensaciones. El cuerpo no es núcleo de su fenomenología de la percepción, tampoco un objeto de segundo orden, en razón de que a él pertenecen los campos sensoriales; estos devienen campos perceptivos de los que forman

parte los perceptores, lo percibido, las cosas del mundo y el mundo como nuestro *medium*. Mi cuerpo no es el *portador* de actos constituyentes, sino el horizonte permanente de todas mis relaciones con el mundo y el *yo puedo* que se va sedimentando en mi esquema corporal, la primera institucionalización.

Para Husserl, el cuerpo humano es el correlato de la posición de un sujeto, el campo en el que un sujeto trascendental localiza sus sensaciones; en Merleau-Ponty, el sujeto siempre es carnal y el cuerpo es el constituyente originario de la conciencia perceptiva y la intencionalidad operante. Esta es la que busca el sentido de todas las relaciones mientras el cuerpo explora su mundo. No se trata de otro proceso cognitivo que arranca de los actos de un yo puro, sino que el cuerpo predonado, como el propio nacimiento, es «un yo natural y como el sujeto de la percepción» (Merleau-Ponty, 1945: 239). Así es como ganamos un saber del cuerpo propio que está siempre con nosotros y vehicula nuestro ser-en-el-mundo.

Bibliografía

Bergson, Henri (1934): «La pensée et le mouvant», en *OEuvres*, Paris: Ed. Du Centenaire, pp. 1251-1617.

— (1984[4]/1932): «Les deux sources de la morale et de la religión», en *Œuvres*, Paris: PUF, pp. 980-1250.

Henry, Michel (1987): *La barbarie*, Paris: Bernard Grasset.

— (2000): *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil.

Husserl, Edmund (1948/1939): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg: Claassen and Goverts.

— (1952/2000): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drites Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, en *Husserliana V*, Den Haag: M. Nijhoff.

— (1997): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Antonio Zirión Quijano (trad.), México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas.

— (2000): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Libro tercero: *la fenomenología y los fundamentos de la ciencia,* Luis E. González (trad.) México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas.

— (1976/1913): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* México: FCE.

— (1976/1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* en Husserliana VI, Den Haag:: M. Nijhoff.

— (1977): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch,* en Husserliana III/1, Den Haag: M. Nijhoff.

— (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution,* en Husserliana IV, Den Haag: M. Nijhoff.

LEFORT, Claude (1990): «Flesh and Otherness», en Galen Johnson y Michael Smith (eds.): *Ontology and Alterity,* Evanston: Northwestern University Press, pp. 3-13.

LÓPEZ SÁENZ, María del Carmen (2004): «Intersubjetividad como intercorporeidad», en *La Lámpara de Diógenes,* vol. 5, pp. 57-71.

— (2006): «*La Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation», en *Interculturalism. Between Identity and Diversity,* Beatriz Penas y María del Carmen López (eds.), New York/Bern: Peter Lang, pp. 27-46.

— (2008a): «De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en M. Merleau-Ponty», *Investigaciones Fenomenológicas,* 6, pp. 217-246.

— (2008b): «Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros», *Daimon. Revista de Filosofía,* 44, pp. 173-184.

— (2011a): «Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido», *Paideía. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica,* 90, pp. 25-51.

— (2011b): «La verdad de las ideas sensibles», en Javier San Martín y Tomás Domingo (eds.): *La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica,* Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 341-355.

— (2012a): «Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty», en Mario Teodoro Ramírez (coord.): *Merleau-Ponty viviente,* Barcelona: Anthropos, pp. 389-418.

— (2012b): «Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)», en María del Carmen López y Jesús

Díaz (eds.): *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad,* Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 19-109.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1960): «Un entretien avec Maurice Merleau-Ponty: la philosophie et la politique sont solidaires», *Le Monde,* núm. 4061, 31 de diciembre.

— (1964): *Le visible et l'invisible,* Paris: Gallimard.

— (1968): *Résumés de cours. Collège de France 1942-1960,* Paris: Gallimard.

— (1969): *La prose du monde,* Paris: Gallimard.

— (1979/1945): *Phénoménologie de la Perception,* Paris: Gallimard.

— (1980/1960): *Signes,* Paris: Gallimard.

— (1989): *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952,* Grenoble: Cynara.

— (1995): *La nature. Notes du cours du Collège de France.* Paris: Seuil.

— (2002²/1942): *La structure du comportement,* Paris: PUF.

— (2003): *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de cours au Collège de France (1954-1955),* Paris: Belin.

3. Michel Henry lector de Husserl: del cuerpo propio al cuerpo encarnado. *Ideas II* en *Encarnación*

Eduardo González di Pierro

La presente comunicación intenta establecer el carácter de la recepción y la importancia de la fenomenología husserliana en la concepción de la *corporalidad* de Michel Henry, en particular la que se encuentra presente en su obra de madurez *Encarnación*, que sintetiza en gran medida su itinerario filosófico, específicamente fenomenológico, ya desarrollado en su monumental *L'essence de la manifestation*, así como en su *Filosofía y fenomenología del cuerpo* y en su *Fenomenología material.*

Nosotros nos centraremos en las consideraciones del propio Michel Henry en el parágrafo 30 de su libro *Encarnación* para dar cuenta de cómo se genera esa recepción acerca de la corporalidad a partir de su interpretación del segundo volumen de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* de Husserl; en particular, el capítulo III, consagrado a la capital cuestión de la constitución del cuerpo propio *(Leib),* piedra angular para concepciones fenomenológicas fundamentales de los siglos XX y XXI acerca de la corporalidad, a partir de Merleau-Ponty, Edith Stein, el propio Henry, Paul Ricoeur y, más recientemente, Jean-Luc Marion; solo por mencionar a algunos de los tantos que han abrevado, inevitablemente, de ese texto para sus consideraciones fenomenológicas y, finalmente, hermenéuticas acerca del problema del cuerpo y de las problemáticas relativas.

De cualquier manera, es importante mostrar algunos aspectos generales antes de centrarnos directamente en el texto mencionado, principalmente en lo que respecta al problema originario que a Henry le despierta un mayor interés en relación con el tema que nos ocupa, y que hace objeto de buena parte de su crítica a la fenomenología husserliana; nos referimos a la cuestión de la *hylética* que, igualmente, será recogida por Merleau-Ponty como tema interpretativo para la formulación de su ontología de la carne en *Lo visible y lo invisible.* De hecho, en ambos pensadores franceses, hay una revaloración de la fenomenología husserliana a este respecto; además de una serie de elementos críticos de superación de dicha fenomenología y de condena, existe —en cada componente— una reinterpretación en sentido positivo y afirmativo de una buena parte de los análisis husserlianos contenidos en *Ideas II.* Y, sobre todo, sin desconocer las aportaciones originalísimas tanto de Merleau-Ponty como de Michel Henry, tampoco podemos soslayar la importancia que tuvo en ello su análisis y estudio de las consideraciones de la propuesta de la *hylética* fenomenológica de Husserl, y el supuesto de la estructura fundamental de la constitución del ser humano en *Körper, Leib, Psyché* y *Geist,* presente justamente en el multicitado texto husserliano.

En varias de las obras husserlianas encontramos desarrollada la consideración del momento *hylético,* aun cuando, como es sabido, ya se encontraba en su importante publicación de 1913, en la conexión entre los polos noéticos y noemáticos de la estructura típicamente fenomenológica que Husserl propone. Sin embargo, en la formulación de la constitución de la naturaleza material del ser humano, y en especial en la parte concerniente al estudio del *Leib,* se da cuenta pormenorizadamente de aquella conexión y, principalmente, del momento noemático, impregnado justamente de la *hylé* o materia; esta, como veremos, no posee una función únicamente epistémico-gnoseológica, como también muestra la especialista italiana Angela Ales Bello, a quien seguimos en varias de las argumentaciones, sino que influye primordialmente en el ámbito impulsivo-afectivo.

Ahora bien, es importante señalar que ya Husserl, en *Ideas II*, habla de sensaciones sensoriales para el cuerpo vivo, pero no se limita solamente a estas, sino que se remite igualmente a *sentimientos* sensoriales, lo cual será fundamental para nuestro propósito, pues tiene que ver con funciones de constitución para objetualidades que aparecen espacialmente, con anticipaciones que Michel Henry continuará en el desarrollo de su filosofía del cuerpo, especialmente en su idea de la encarnación; tal como lo hiciera Merleau-Ponty en el tránsito de su filosofía de la percepción hacia una idea de la *chair* presente en *Lo visible y lo invisible.*

El análisis que al respecto efectúa Angela Ales Bello en un interesante artículo suyo publicado originalmente en *Chiasmi International,* revista trilingüe especializada en el pensamiento merleau-pontiano,[1] es muy acucioso y pormenorizado, y lleva a una hipótesis con la que estamos de acuerdo y de la que nos apropiamos, y que puede resumirse de la siguiente manera: hay una clara relación bien delineada entre *hylética* y noética en Husserl, pero el momento *hylético* parece predominar sobre el segundo, casi, digamos, atropellándolo o arrastrándolo consigo (Ales Bello, 2008: 69), donde el propio Husserl considera que toda la conciencia se halla de algún modo ligada al *Leib* a través de su base *hylética.* Sin embargo, Ales Bello llama la atención sobre un punto específico que nos parece agudo e interesante:

> La percepción, en cuanto asimiento táctil de la forma, no se encuentra en el dedo que toca, en que están localizadas las sensaciones táctiles. Husserl observa que con frecuencia nos expresamos así, y podemos preguntarnos por qué sucede esto; se podría responder que la fuerza atractiva de la localización hylética hace concentrar la atención sobre el cuerpo propio, donde el término hylética no indica la materia en el sentido tradicional, sino un nuevo tipo de materialidad. (Ales Bello, 2008: 70)

---

[1] Las citas y las páginas de este texto provienen de la versión en línea publicada por la revista brasileña *Memorandum,* 14, pp. 62-78. www.fafich.ufmg.br/memorandum/a14/alesbello06.pdf.

Y nos remite al parágrafo 85 de *Ideas I,* donde Husserl cree poder hallar en el término *hylé* un término nuevo para tal materialidad que está ya en relación con la intencionalidad, y en donde, dicho sea de paso, también se destaca conceptualmente tal duplicidad, esto es, entre los momentos noético-intencional e *hylético*-material.

Lo anterior nos parece relevante porque contrasta con una buena parte de otras interpretaciones (por ejemplo, Molteni, 2005), y en cierto sentido con el propio Michel Henry —aunque aquí habría que matizar—, que consideran que, en este conocido parágrafo de *Ideas I,* lo que tenemos es, por parte de Husserl, una oportunidad fallida de superar una fenomenología de la pura forma intencional o de la visión solo *ek-stática* integrándola con una fenomenología de los contenidos o de las vivencias; justamente lo contrario de lo que señala Ales Bello. Y es que, mientras que Molteni —y otros, hay que decirlo— considera que la promesa de Husserl de abrir una nueva vía de la fenomenología que no se detenga en el puro análisis de la mirada intencional vacía y, por tanto, estéril será una promesa que habrá que esperar y cuyo cumplimiento nunca llegará; para Ales Bello, la promesa encontrará su cumplimiento en una lectura cuidadosa de las obras posteriores de Husserl, en especial las *Lecciones sobre la síntesis pasiva,* y *Lógica formal y trascendental,* y hallan una resonancia clara, precisamente, en los epígonos franceses, como Merleau-Ponty, enfáticamente en *Lo visible y lo invisible,* y Michel Henry especialmente en *Encarnación.* Con ello, nosotros coincidimos.

Y es que, para Husserl, la *hylética* pura, en cuanto «análisis de los contenidos de conciencia», tiene un carácter de disciplina en sí misma, es verdad, pero también señala que está subordinada a la fenomenología de la conciencia trascendental, con lo que sanciona el valor fundamental de la intencionalidad. Pero quienes dicen que Husserl no va más allá de esto, porque pospone el problema y esta posposición no encuentra ya su efectivo cumplimiento, a nuestro juicio se equivocan. El hecho de que la *hylética* se manifieste de manera más clara en la esfera epistémico-gnoseológica no significa, de ningún modo, que se limite únicamente a esta, ya en la propia

concepción de Husserl. En primer lugar, porque la *hylética* implica la esfera afectivo-impulsiva originaria del polo noético y, en este sentido, puede hablarse ya de materialidad y, por tanto, de *hylética*, sin forzar el concepto, claro está.[2]

Pero volviendo a la cuestión que nos concierne, lo anterior es relevante, porque para Husserl, la teleología misma nos remite a los hechos *hyléticos*, aunque desde otra óptica que la mostrada inicialmente. En palabras de Ales Bello, nuevamente:

> Se manifiesta también en este caso la remisión, siempre llevada a cabo por Husserl, de la esfera de la conciencia cognoscitiva y ética, la que él define categorial, a la esfera pre-categorial. Es el camino por él indicado que, sobre la vía de la lógica, va de la formal a la trascendental y, sobre la línea de la gnoseología, de la conciencia a las síntesis pasivas, las cuales están en la base de la formación de todo conocimiento en el entrelazamiento de sujeto y objeto, antes de que estos dos momentos sean efectivamente diferentes. (Ales Bello, 2008: 70)

Esto es suficiente, a nuestro juicio, para desmentir la idea muy difundida por la que Husserl no retornaría ya críticamente a las últimas esferas de la vida trascendental y por la que el tratamiento de la *hylética* se quedaría con las nociones mostradas en *Ideas I*. Claramente, a partir de las intuiciones de Merleau-Ponty, será justamente Michel Henry quien mostrará la modalidad no intencional de la manifestación, su autoaparición de una manera mucho más

[2] Pero además, en consonancia con los temas que nos han preocupado a nosotros, tanto en Husserl como en Edith Stein, a saber, el de la historia y su finalidad, nos parece claro que la noción de *hylé* se ve ampliada por el propio Husserl cuando apela al problema de la teleología en textos tardíos como los de 1936-1937, justamente sobre la *Teleología en la historia de la filosofía*, que terminan de mostrar las preocupaciones husserlianas por el fenómeno histórico, dicho sea de paso, y el fenómeno ético como llamado al cumplimiento del télos histórico mismo; rompe así con dos de los muchos reproches que los críticos de Husserl le atribuyeran: el descuido por la historia y la desatención de una ética que no fuera puramente formal, sino una ética material que Husserl, desde luego, trató.

desarrollada; pero esto no significa que Husserl no haya emprendido este camino anunciado desde las *Lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo* y que podemos encontrar, aunque no siempre de manera tan explícita, en *Ideas II*.

Y es que la verdadera irrupción en la dimensión *hylética* —la dimensión *hylética completa*— se da, ya para Husserl, a través de la corporeidad; y, como es sabido, el análisis de esta se encuentra justamente en *Ideas II*.

A diferencia de lo que muchas veces se piensa, el método fenomenológico husserliano nos conduce no a dimensiones abstractas de la subjetividad, como ocurría con la metafísica clásica, sino hacia estructuras concretas que constituyen los actos que vivimos en nuestro existir y que configuran la conciencia misma: tales actos son, precisamente, las vivencias. Dentro de estas, la percepción reviste una importancia paradigmática porque nos conecta con inmediatez hacia la exterioridad, y por ello es desde ella que podemos arrancar para indagar una buena parte de otras vivencias que pueden revestir importancia y significación para otros fines, tales como el recuerdo y la imaginación. Claramente, dicha inmediatez se debe a la sensibilidad como el vehículo de acceso al mundo y, por ende, al cuerpo como la instancia fundamental de análisis para comprender tanto sensibilidad como percepción. Sabemos que el análisis del cuerpo como elemento constitutivo de la persona humana es objeto de *Ideas II*, y de especial tratamiento para el problema de la constitución de la realidad anímica en el capítulo III de la sección segunda de dicho libro, en que una lectura cuidadosa nos suministra varias anticipaciones asombrosas a las consideraciones henrianas sobre el problema de la percepción sensorial, cuestiones como la no adscripción específica a cualidades sensoriales unívocas por parte de los sentidos, además de que nos ilustran la importancia que Husserl le concede a una ulterior significación de la *hylética* en un sentido más que meramente *material*, como podemos ver en esta cita del parágrafo 39:

> *Con este estrato (de las sensaciones localizadas): se enlazan empero las funciones intencionales;* las *materias* reciben conformación espiritual,

> como ya arriba las sensaciones primarias experimentan *aprehensión,* se integran en percepciones, sobre las cuales luego se construyen juicios de percepción, etc. De esta manera, pues, la *conciencia total de un hombre* está *enlazada en cierta manera con su cuerpo mediante su soporte hylético;* pero está claro que las vivencias intencionales mismas *ya no* están directa y propiamente *localizadas,* ni forman ya un estrato en el cuerpo. La percepción en cuanto aprehender táctil de la figura no se asienta en el dedo que palpa, en el cual está localizada la sensación de tacto; el pensar no está realmente localizado intuitivamente en la cabeza como las ubiestesias de tensión, que sí lo están, y similares. (Husserl, 1997: 192; cursivas mías)

La percepción, en efecto, en cuanto vivencia, nos remitirá a sensaciones constituyentes de esta dentro de las cuales, a su vez, tendrán importancia fundamental la vista y el tacto. Como sabemos, para Husserl, estas últimas son denominadas *sensaciones localizadas,* mientras que las primeras no lo son; aunque ambas nos suministran la posibilidad de acceder al conocimiento de la corporeidad, tanto en su advocación físico-material-geométrica, esto es, de *Körper,* como en la de órgano viviente y propio, es decir, de *Leib.* La importancia de la *tactilidad* en Husserl es evidente, pues las *ubiestesias* se producen a partir de ella, pero también constituyen la esencia misma por la cual es posible sentir la propia corporalidad como propia; es decir, la percepción del cuerpo como *Leib* es posible solo a través de la *tactilidad.* Los desarrollos pueden ir mucho más allá, pero, evidentemente, no es el propósito de esta comunicación, porque, precisamente, Michel Henry partirá desde Husserl para profundizar el problema de la *hylética* en términos del cuerpo como cuerpo encarnado, así como Merleau-Ponty lo haría con la noción de *ser en bruto* o *ser salvaje,* pero no, como ya se dirá, por una insuficiencia radical en el pensamiento husserliano, sino porque Husserl deja abiertas las premisas para completar un trabajo que retoma, como ya anticipamos, en trabajos posteriores y que encuentran coincidencia objetiva con los desarrollos tanto de Merleau-Ponty como de Michel Henry. Decíamos que en *Ideas II* nos hallamos en un ámbito que bien podemos definir también *hylético,* aunque aquí, como hace notar nuevamente Ales Bello:

> Usando la palabra griega en la tentativa de indicar una dimensión que no ha sido examinada en toda su potencialidad y que es la base para formaciones de grado superior como, justamente, la constitución de objetos físicos. Tal esfera no se refiere solo a la relación del cuerpo propio con lo que es externo, sino comprende también otros grupos de sensación que son definidos «sentimientos sensoriales», como el placer, el dolor, la tensión y el relajamiento, el bienestar y el malestar que están en la base de la vida de los sentimientos y de las valoraciones. (Ales Bello, 2008: 68)

La principal crítica que Henry le dirige a Husserl en general a lo largo de su obra —pero principalmente en *L'essence de la manifestation* y, sobre todo, en *Phenomenologie materielle*— es, paradójicamente, no ser «suficientemente trascendental». Y es que, en cierto sentido, lo que encontramos en la fenomenología de Henry es, justamente, una radicalización del pensamiento husserliano más que una superación o una pretendida inversión o corrección como la que sí se dio en otros epígonos; al igual que para otro caso paradigmático, me refiero al gran filósofo checo Jan Patočka, Henry parece descender a estratos aún más hondos que el del aparecer, es decir, hacia las condiciones mismas de posibilidad de ese aparecer, lo que, de acuerdo con él mismo, significaría una auténtica fenomenología trascendental. En Henry no se trata únicamente de identificar la *Gegebenheit* como dación originaria ante la conciencia, sino de dar cuenta de la naturaleza última del darse mismo de esta. No podemos realizar un desarrollo mayor de esto por exceder los propósitos de este trabajo, pero es importante tomarlo en consideración como el horizonte sobre el cual Henry desarrollará su pensamiento de madurez. Baste para ello la siguiente cita, significativa porque puede servirnos no solo como ilustración de cuanto hemos dicho hasta aquí, sino como enlace hacia lo que vendrá, a saber, el tratamiento de la dimensión corporal en Henry en *Encarnación.* Escribe el pensador francés en *Fenomenología material:*

> Así, la fenomenología husserliana no conoce, en lugar de la impresión, más que su ser constituida, su ser ofrecida a la intencionalidad o a una

> protointencionalidad. Es cuando se le enfrenta con su objeto propio que la fenomenología hylética cae en una fenomenología de la constitución, y es entonces que los grandes problemas del cuerpo, del ego, etc. se reducen a «problemas constitutivos», como puede verse en *Ideen II*. (Henry, 2001: 83)

Sin embargo, aunque la crítica de fondo se mantiene en la gran obra de Michel Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, habrá una matización mayor y un reconocimiento de la recepción de las indicaciones husserlianas de *Ideas II* respecto del problema constitutivo de la corporeidad en los diferentes niveles y estratos. Veamos, pues, algunas consideraciones que podemos extraer de la lectura directa del texto de Henry.

Henry parte de la necesidad de aclarar, como él dice, por qué la fenomenología husserliana parece no superar ciertas dificultades que ella misma logra identificar desde el principio, tal como lo es, en primerísimo lugar, la de la experiencia de la alteridad, puesto que «la cuestión que ahora se plantea es la de saber qué es lo que sucede con la constitución del cuerpo propio objetivo del otro, puesto que la vida que lo sostiene ya no es la mía» (Henry, 2001b: 202). Como podemos comprobar, se trata de la experiencia del *otro concreto*, porque es la experiencia del cuerpo propio del otro y no simplemente la identificación de una alteridad diferente del *solus ipse;* ya no como sujeto trascendental, sino como subjetividad encarnada, de acuerdo con las propias indicaciones husserlianas vertidas en *Ideas II* respecto de la constitución de la naturaleza animal y la realidad anímica que conducirán a la formulación de la descripción fenomenológica de la persona humana, tal como el propio Husserl ya denomina a esta realidad concreta, dotada de corporalidad, además de estructura psíquica y espiritual.

Sobre la base de esta premisa, Henry considera fundamental la aportación husserliana de la teoría de la constitución respecto del cuerpo; fundamental pero, a su juicio, insuficiente. Para el pensador francés, aun la distinción capital entre *Körper* y *Leib*, esto es, entre *cuerpo cósico* y *cuerpo vivo* o *propio* «aparece limitada: com-

pletamente al igual que el primero, el segundo es percibido desde el exterior. Los dos son cuerpos mundanos. Por esta razón, nuestro cuerpo propio presenta también partes visibles y partes tangibles» (Henry, 2001b: 203). Más adelante, Henry desplegará un notable excurso crítico acerca de la concepción husserliana del *cuerpo propio* como cuerpo constituido, porque en su *desnaturalización* —así lo denomina— hay varias consecuencias que bien podríamos identificar como aporías o paradojas de la formulación de Husserl; siempre siguiendo la interpretación de Henry, entre otras, la de una corporalidad que queda reducida a una extensión representable y, por tanto, que no poseería, ya bajo esa condición, esa particularidad que Husserl le otorga desde un principio, a saber, la de ser un órgano móvil, libre, punto cero de orientación en el espacio, etcétera, que es el punto de partida fundamental de distinción entre *Körper* y *Leib*.

Por lo anterior, en la propuesta de Henry, para que se dé una teoría completa de la constitución del cuerpo, esta debe estar compuesta no solamente de los dos elementos fundamentales de cuerpo constituyente y cuerpo constituido, sino también de ese tercer elemento que ya antes que él había propuesto precisamente Merleau-Ponty en su obra postrera, *Lo visible y lo invisible:* es decir, el elemento de la *chair,* del que Henry se apropia también con desarrollos ulteriores, hasta llegar a la idea misma de la *encarnación* como fenómeno común a «todos los seres vivos que hay sobre la tierra, puesto que todos ellos son seres encarnados» (Henry, 2001b: 9), como señala desde el inicio de la obra que analizamos, y después, más específicamente, al ser encarnado que somos nosotros los seres humanos, hasta llegar a la formulación del cristianismo como expresión máxima de una filosofía de la salvación a través del cuerpo.

Pero volvamos a las consideraciones relativas al análisis fenomenológico que Henry absorbe de su lectura de *Ideas II.*

Para Henry, la distinción entre *cuerpo* y *carne* es palmaria. No importa de qué cuerpo se trate, esto es, *Körper o Leib,* por lo ya explicado no agotan nunca la riqueza de la idea de *carne,* que se halla en la base de toda consideración fenomenológica posible. Escribe Henry: «Lo que está en el comienzo de nuestra experiencia

no es la intencionalidad, no es una red intencional que, al mismo tiempo que su significación, confiere su estatuto a las impresiones de nuestra carne; son estas, en su auto-revelación originaria, las que preceden, regulan y determinan el proceso de su inserción y su disposición en el cuerpo propio» (Henry, 2001b: 207).

Sin embargo, creo que es importante someter a tamiz las consideraciones de Henry y, para ello, nos permitimos introducir, como bisagra conceptual, a Merleau-Ponty, interlocutor inevitable si de una fenomenología del cuerpo se trata. Además, especialmente en el parágrafo 31 de *Encarnación*, Henry mismo someterá a valoración crítica la propia fenomenología merleau-pontiana de la corporalidad, aunque reconoce los grandes aportes de esta y se sabe deudor de la noción misma de *carne,* de la que él se abreva, por otro lado.

La frase de Merleau-Ponty en *Signos* —cuando se refiere a los que rodeaban a Husserl en vida y después de su muerte, para quienes hacer filosofía significaba inevitablemente proceder de acuerdo *con* o *en contra de*, pero siempre *a partir de* Husserl,[3] incluyéndolo a él— es desde luego una frase afortunada, si no fuera por la instrumentalización de la que ha sido objeto por parte de algunos malos lectores e intérpretes de la fenomenología husserliana. Si hay un pensador que, efectivamente, se toma en serio el pensar *a partir* de Husserl es justamente Merleau-Ponty. El pensador francés mostrará, desde luego, las insuficiencias y los límites que, a su juicio, se presentan en el corpus de los textos husserlianos, que él conoce de primera mano en los archivos de Lovaina; pero dará cuenta también de la importancia que tienen los manuscritos correspondientes a lo que se publicará como *Ideas II* para las consideraciones de su propia filosofía. Por eso, no podemos estar de acuerdo con autores que consideran que Merleau-Ponty *desenmascara*, por así decirlo, las contradicciones interiores del pensamiento de Husserl; al contrario, Merleau-Ponty lo que revela es una serie de paradojas que, no necesitamos demostrarlo,

[3] Citada por Molteni, 2005: 19-20.

para él son una expresión virtuosa del pensamiento husserliano. ¿Quién sino Merleau-Ponty, el filósofo de la ambigüedad, de la reversibilidad, de la no adscripción unívoca de los conceptos, iba a elogiar un pensamiento —que, desde el principio, muestra una simultaneidad de apología y de condena a la conciencia racional y da cuenta de la importancia de la experiencia concreta y del papel fundamental de la corporalidad— como el de Husserl? Veamos esta aguda observación de Merleau-Ponty en *Signos:* «A decir verdad, no será necesario esperar el reconocimiento de la *Lebenswelt* para registrar en Husserl la renegación de una reflexión formal. El lector de *Ideen I* habrá ya notado que la intuición eidética ha sido siempre una "constatación", la fenomenología una "experiencia"» (Molteni, 2005: 21).

Merleau-Ponty fue siempre consciente de esta atención husserliana, por lo que el *Leitmotiv* de *Lo visible y lo invisible*, como bien lo hace notar Ales Bello, es ¿en qué consiste la interrogación filosófica? Desde tal constatación, que el interlocutor principal sea Descartes conduce a Merleau-Ponty inevitablemente a Husserl, pero en un sentido positivo por lo que se refiere a la cuestión de la denominada *filosofía reflexiva.* Veamos: «El filósofo que parece haber logrado captar y superar el punto débil de la filosofía reflexiva, según Merleau-Ponty, es Husserl» (Ales Bello, 2008: 63). Esto rompe radicalmente con la idea opuesta, más difundida, por la que, en su obra última, Merleau-Ponty considerará a Husserl en la misma línea que a Descartes y Kant, en un retorno a la esterilidad del pensamiento puro, vacío. A nuestro juicio, esto se debe a una incorrecta interpretación de lo que para Husserl (pero también para Merleau-Ponty) es una filosofía de la conciencia. Si se entiende esta última como una filosofía de la racionalidad que adopta el modelo de conocimiento de la mensurabilidad y el cálculo *y nada más* —que se cierra en sí misma, en donde la conciencia transformaría el mundo, las cosas y el cuerpo en objetos para un sujeto que piensa—, la crítica es por supuesto válida; pero Merleau-Ponty no denuncia que sea Husserl quien lleve a cabo este movimiento de transformación, como muchas veces se cree y se sostiene.

Es verdad que, si uno se queda con una lectura superficial de la *Krisis* —y solo de esta obra podría, en determinado momento, suscribir conclusiones semejantes; pero ya hemos visto las consideraciones complementarias que hay sobre la *hylética* en Husserl en *Ideas II*, donde el punto de partida es el cuerpo propio como fundamento de toda relación con las cosas y donde se inaugura el fin del racionalismo moderno abierto por el cartesianismo del que, aun en su valoración metodológica, Husserl se distancia claramente—, tales consideraciones complementarias parecen ser desconocidas para Henry, porque, de otro modo, no señalaría la crítica dirigida a la pura intencionalidad como punto de partida de la fenomenología de Husserl apelando, precisamente, a *Ideas II*. Ahora bien, hay una exploración fenomenológica de la corporalidad anterior a Merleau-Ponty, por lo menos en Husserl y en Edith Stein, como hemos mostrado; pero, evidentemente, el pensamiento de uno y otra, especialmente el de Husserl —que Merleau-Ponty conocía perfectamente—, ha sido objeto de debates y correcciones pertinentes, que nosotros vemos como desarrollos consecuentes y cónsonos con las premisas husserlianas descritas. Para Merleau-Ponty, ninguna epistemología podría ser explicativa del encuentro entre un puro pensar y la realidad corpórea con la que se está en contacto; pero esta concepción no le es ajena a Husserl tampoco, solo que, tal vez, la balanza en uno y otro pensador hace inclinar al fiel hacia lados distintos, aunque solo ligeramente. Comparten, entre otras cosas, la noción misma de *experiencia*, emanada de Husserl, como ya tuvimos ocasión de ver en la última cita de Merleau-Ponty, como también cuando leemos en *Lo visible y lo invisible:* «Las posibilidades de esencia bien pueden envolver y dominar *los hechos*, ellas mismas derivan de otra posibilidad, y más fundamental: la que trabaja mi experiencia, le permite acceder al mundo y al Ser, y que, ciertamente, no los encuentra ante sí como *hechos*, pero anima y organiza *su facticidad*» (Merleau-Ponty, 2010: 103).

Aquí podemos observar, en primer lugar, la importancia de la *Erfahrung*, que permea toda significación del universo fáctico, sin reducirse a él, y como clave primordial de acceso cosmológica y

ontológica, una de las primeras nociones que, para el fundador de la fenomenología, era importante que fuera comprendida en la significación que él le había ya adscrito; pero, además, en segundo lugar, en esta cita subyace también la misma noción ampliada de *hylética* que veíamos en Husserl; aquella correspondiente a la telelogía, como unidad garante de que los hechos, precisamente, no queden como azarosos sucesos inconexos vacuos de sentido, sino como materialidad fáctica que, al menos en el caso de Husserl (pero también para Edith Stein), es el fundamento para una posible filosofía de la historia desde el punto de vista fenomenológico.

Sabemos que el propósito merleau-pontiano, además del que evocamos en general, a saber, preguntarse constantemente por el significado de la interrogación filosófica, es, en particular, cómo se produce nuestra conexión con el mundo; esta se realiza, como sabemos, para Merleau-Ponty, desde la *Fenomenología de la percepción*, a través de la corporalidad, una vez que se desarrolla toda la crítica esbozada al pensamiento *puro* y a la racionalidad moderna, incapaz de realizar tal conexión. Ya declaramos que, en tal crítica, no podemos incluir a Husserl; si lo incluimos, debemos hacerlo con mucho cuidado y no considerarlo desde el mismo punto de vista con que Merleau-Ponty juzgó a otros pensadores de la tradición clásica, en especial a Descartes y a Kant. En *Ideas II*, Husserl está ya de acuerdo con lo que Merleau-Ponty afirmará en *Lo visible y lo invisible* respecto de que la manifestación de las cosas, efectuada en el cuerpo, se desarrolla en el cuerpo en cuanto operación y al mismo tiempo *paradoja del ser.* No es legítimo decir que lo que en Merleau-Ponty es ambigüedad, paradoja fruto de su propia concepción ontológica de la relación entre cuerpo y mundo, en Husserl es contradicción e insuperable antinomia.

Es claro que, para ambos pensadores, la noción de *cuerpo* trasciende el cuerpo en sentido físico-biológico. En Husserl, efectivamente, el *Leib* se distingue del *Körper* por ello, y es ya el propio Husserl, con las distinciones que pueden encontrarse en la multicitada *Ideas II*, quien establece, implícitamente, que se trata de una modalidad *ontológica;* justamente lo que en Merleau-Ponty resul-

tará de una claridad meridiana, pues en el pensador francés resulta claramente tematizado el hecho de que el cuerpo no es solamente una entidad, sino una modalidad, precisamente la modalidad en la que se da el encuentro mismo con el *ser*, la esencia última de la manifestación de las cosas; más concretamente, modalidad que, ahora sí, puede considerarse también un lugar, ese lugar donde se da la experiencia del mundo, a un nivel de paradoja, precisamente, paradoja no solo antropológica, sino ontológica.

Es verdad que, en el acto de tocar, como ejemplo merleau-pontiano paradigmático y privilegiado, para el Husserl de las *Lecciones sobre la idea de la fenomenología* de 1907, *parece* haber una subjetividad única representada por la conciencia que vuelve a la vivencia un dato absoluto para ella; sin embargo, esto ya no es así en *Ideas II*, donde Husserl insiste en el carácter doble, digamos *dual* que anticipa la formulación merleau-pontiana de la mano que mientras toca es a su vez tocada. Más claro no lo puede formular Husserl: «Pero si reparo en la mano o en el dedo, este tiene sensaciones de toque que todavía resuenan cuando la mano se ha retirado; igualmente el dedo y la mano tienen sensaciones cinestésicas [...] En el toque de mano con mano tenemos lo mismo, solo que más complicado; tenemos entonces dos sensaciones y cada una doblemente aprehensible y experimentable» (Husserl, 1997: 187).

Este pasaje bien podría pertenecer a la *Fenomenología de la percepción* o al último texto merleau-pontiano al que nos hemos referido, así como a todo el parágrafo 37 donde Husserl establece las diferencias entre lo visual y lo táctil; donde, naturalmente, Merleau-Ponty discrepará en puntos en que no nos detendremos aquí a examinar por ser objeto de un tratamiento más o menos común, pero respecto del que podemos afirmar que hay una preeminencia del cuerpo como guía de la mano que toca, acaricia, palpa y roza; tal como el propio Merleau-Ponty insistirá en sus términos, donde el cuerpo *interroga* precisamente lo visible, desplaza al sujeto como interlocutor privilegiado de tal interrogación e insta a instaurar esa *nueva ontología* de la parte final de su fecundo pensamiento. Pero, decíamos líneas arriba, en consecuencia, no es de extrañar que las

críticas de Henry a las consideraciones husserlianas —que ya hemos mostrado respecto del problema de la constitución de la corporalidad— se hagan extensivas incluso al propio Merleau-Ponty en el parágrafo subsiguiente de *Encarnación.* Luego de una brillante descripción de lo que significa según él realmente el *ser tocado* a partir de la carne matricial, escribe Henry:

> Por lo tanto es completamente inexacto afirmar como hace Merleau-Ponty que, cuando mi mano derecha, que tocaba mi mano izquierda, se deja a su vez tocar por esta, abandona en ese instante su dominio, su condición de tocante, para resultar absorbida en lo tocado entendido en el sentido de cualquier cosa tangible, cualquier cosa sensible análoga a todos los cuerpos cósicos del universo. Lo cierto es precisamente lo contrario: cuando la mano que toca se deja tocar por la otra mano deviene una mano tocada, *guarda en ella su condición de carne originaria,* esta auto-impresividad que es la única que puede ser impresionada, «tocada» por cualquier cosa de que se trate. Y el modo en que es tocada, impresionada, no tiene nada que ver con la representación ingenua de ese fenómeno en calidad de contacto objetivo entre dos cuerpos cósicos incapaces tanto de «tocar» como de «ser tocados». (Henry, 2001b: 211)

No estamos seguros de que esta cita sea completamente justa con Merleau-Ponty, pero, en todo caso, es consecuente con la afinidad crítica que mueve a Henry hacia las consideraciones husserlianas y, de paso, muestra precisamente una coincidencia entre las posiciones husserliana y merleau-pontiana que nosotros hemos venido sosteniendo.

De cualquier manera, esperamos haber dado cuenta de la cercanía entre dos pensamientos que, a su vez, forman un quiasmo más allá de cualquier sentido figurado o forzado, para volver a tomar un concepto de Merleau-Ponty. Los supuestos fenomenológicos de Husserl, especialmente los de la constitución de la persona en *Ideas II,* suponen una ampliación tal de su *hylética* que el acceso que tuvieron los fenomenólogos posteriores a este texto, preocupados por el estudio de la corporalidad y la relación de esta con el

mundo, influyó decisivamente para que se diera un desarrollo natural allá donde Husserl se detuvo, por así decirlo. De este modo, las consideraciones de Michel Henry en lo que respecta a su filosofía del cuerpo, ya desde el estudio sobre Maine de Biran, pero principalmente en *Encarnación* y en toda la propuesta de la encarnación como forma culminante de toda filosofía de la carne, completan aspectos no cubiertos del todo por la *hylética* husserliana iniciada en las *Lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente*, la *Idea de la fenomenología* e *Ideas I*, y también en la ampliación ya mencionada en *Ideas II*, tomada mayormente en consideración por nosotros, así como en esa otra dimensión de la *hylética* como teleología inmanente. Una lectura cuidadosa de *Encarnación*, además, rinde justicia no solo a la fenomenología en cuanto método riguroso y objetivo, sino al propio Husserl, porque Henry mismo muestra un verdadero conocimiento del pensamiento husserliano, pues aun la crítica del pensador francés a la esfera trascendental, *sui generis*, por otro lado, da cuenta de una comprensión del plan de conjunto de Husserl, sin caer en las interpretaciones erróneas respecto de la asimilación de Husserl sin más a una forma de idealismo de corte kantiano. Henry valora la operación de reducción que conduce a lo trascendental y se percata perfectamente de cuál era la relación que Husserl había identificado entre lo fáctico y lo eidético; solo que, a su juicio, no alcanza a ser suficientemente radical para llegar al origen mismo de la esfera de la *vida*, que Michel Henry concibe en sentido anterior a cualquier forma de intencionalidad.

Así, *Encarnación* se inscribe en el filón de obras de fenomenología herederas directas y legítimas del pensamiento de Husserl y, desde nuestra óptica, en descendencia lineal de *Ideas II*, una atención por la constitución de la realidad humana en relación con el mundo y los otros; una nueva propuesta que desembocará en una visión salvífica de corte cristiano, sin renunciar a una metafísica posible, igualmente nueva, que trasciende lo fáctico, pero siempre suponiéndolo. Se trata de una nueva metafísica cifrada en la finitud, en la inmanencia y en la relación concreta, material, en sentido lato, y por eso *hylética*, de nosotros con el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

ALES BELLO, Angela (2008): «"Essere grezzo" e hyletica fenomenologica. L'eredità filosofica del *Visibile e l'invisibile*», *Chiasmi International*, 10, Mimesis, Vrin. University of Memphis. Posteriormente en *Memorandum*, 14, Belo Horizonte: UFMG (versión on-line: www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a14/alesbello06.pdf)

HENRY, Michel (2001a): *Fenomenologia materiale*, Milano: Guerini e associati.

— (2001b): *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca: Sígueme.

HUSSERL, Edmund (1997): *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, vol. II, Antonio Zirión (trad.), México: FCE.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2010): *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión.

MOLTENI, Gioacchino (2005): *Introduzione a Michel Henry*, Milano: Mimesis.

4. Sensibilidad, corporeidad y significación en Levinas

Ricardo Gibu Shimabukuro

Aun cuando el problema de la corporeidad ocupaba ya un lugar destacado en las principales obras de Levinas editadas en vida del filósofo, la publicación en años recientes de *Carnets de captivité*, escritos durante la Segunda Guerra Mundial (1940-1945),[1] dan una idea mucho más nítida de la centralidad que tiene esta cuestión en el devenir de su itinerario intelectual y de los temas que configuran su original obra filosófica. Los esfuerzos desplegados por Levinas —orientados a profundizar en el estatus de las realidades sensibles— descubrirán una *intencionalidad de la materialidad* entendida fundamentalmente como realización *(accomplissement)* y acontecimiento *(événement)* de lo corporal, y ya no como constitución. Esta distinción será importante para comprender la novedad de Levinas respecto a la fenomenología husserliana, es decir, para pensar el cuerpo antes de su incorporación en un horizonte y en un mundo. Hablar del cuerpo será explicitar el surgimiento del sujeto en el instante presente, la asunción del peso de la existencia en la relación ineludible del yo al sí y la posibilidad de relacionarse con el mundo a través del gozo. No obstante esta novedosa línea argumentativa, es imposible desconocer la enorme importancia que tuvo la obra del filósofo moravo en el pensamiento de Levinas. Los análisis en torno a la intencionalidad inmanente de la sensación y la temporalidad, más precisamente, las intuiciones

---

[1] E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédites*, Paris: Bérnard Grasset/ IMEC, 2009.

sobre el carácter diacrónico de la *Urimpression* y el surgimiento del sujeto en el instante presente obrarán como impulsos latentes en sus propias reflexiones. Si bien *Le temps et l'autre* y *De l'existence à l'existant* de 1947 son el resultado más inmediato de las reflexiones contenidas en *Carnets de captivité*, es esta obra la que cristaliza de modo particularmente claro sus principales intuiciones sobre el cuerpo. Nuestro trabajo tiene como objetivo exponer estas intuiciones y vincularlas con aquellas que de manera incipiente se iban abriendo paso en el espíritu del filósofo judío en *Carnets*.

4.1. FENOMENOLOGÍA Y CORPOREIDAD

El inicio de la obra filosófica de Levinas estuvo sellado por su intento de superar toda forma de abstracción en la comprensión del hombre. Si, como él señala en *Éthique et infini*, detrás de toda filosofía encontramos siempre experiencias prefilosóficas (Levinas, 1982b: 58), la traumática experiencia del pueblo judío que padeció personalmente en los años del régimen nazi constituye un punto de referencia ineludible para aproximarnos a su obra.[2] La verdad del hombre no puede comprenderse en «una contemplación de un espectáculo extranjero, sino más bien como un drama en el que el hombre mismo es el actor» (Levinas, 1997: 21). El reto que se impone Levinas en esos primeros trabajos es elaborar un discurso filosófico capaz de exponer lo propiamente humano antes de toda representación y pretensión teorética. A pesar de las críticas a la fenomenología husserliana planteadas en su tesis doctoral de 1930 respecto al carácter idealizante de la intencionalidad, no deja de llamar la atención el interés que generaban en él las intuiciones de Husserl sobre la dimensión no intencional de la conciencia vinculadas al problema

[2] «El hitlerismo es la prueba más grande —la prueba incomparable— que el judaísmo ha tenido que atravesar [...] La suerte patética de ser judío deviene una fatalidad. No se puede huir más de él. El judío está indefectiblemente anclado *[rivé]* a su judaísmo» (citado por Jacques Rolland, Levinas, 1982a: 103).

de la sensación, el horizonte y la temporalidad. Es precisamente sobre esta línea de investigación que en Levinas irá planteándose una lectura novedosa de la fenomenología a partir de una reinterpretación de la intencionalidad en la cual no se incidirá más en su carácter teorético o representativo, sino en aquellos dinamismos implícitos que, al obrar *por detrás* de la conciencia, condicionan aquello que es intuido. Los trabajos de Levinas coincidentes cronológicamente con la redacción de *Totalité et infini* (1961) contienen una superación de la interpretación *representacionista* de la fenomenología que primaba en sus trabajos de juventud. Estos trabajos se hayan recogidos fundamentalmente en la segunda edición de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* de 1967, más precisamente en la sección titulada «Essais nouveux». La dimensión no intencional de la sensibilidad es el punto de partida de estas nuevas investigaciones que revelarán una forma de constitución más originaria que la representación. Inmune a la interpretación empirista que la consideraba un material amorfo, la sensibilidad porta, según la fenomenología, un espesor propio, una significación singular.[3] Levinas la describe como «una especie de intencionalidad» (Levinas, 1967: 118), ya que lo realizado en el ámbito de lo sensible obra como condición de todo acto intencional. En ella aparece la intencionalidad en su modalidad originaria, como diferencia primera entre sujeto y objeto, entre la conciencia y su contenido. Es en la primera sensación, en aquel punto que Husserl denomina *protoimpresión (Urimpression),* donde se va configurando el entramado que soporta todos los fenómenos de la conciencia, «la dimensión subjetiva del sujeto,

[3] En *De l'existence à l'existant* de 1947 todavía Levinas permanece vinculado a una interpretación de la intencionalidad bajo el paradigma de la *representación,* incluso en el ámbito de la sensibilidad: «*Que la conscience soit ici n'est pas à son tour un fait de conscience, ni une pensée [...] Il ne s'agit pas du contact avec la terre: s'appuyer sur la terre est plus que la sensation du contact, plus qu'une connaissance de la base*» (p. 120). Cabe destacar que la evolución obrada en la lectura levinasiana de la fenomenología contrasta con su posición unitaria respecto al problema de la corporeidad a lo largo de toda su obra.

el movimiento mismo de retorno hacia el punto de partida de toda acogida [...] hacia el *aquí* y el *ahora* a partir del cual todo se produce por primera vez» (Levinas, 1967: 156), donde sensibilidad y temporalidad coinciden y hallan su fusión irreversible.

Comprender el surgimiento de la vida subjetiva a partir del instante, del *aquí y ahora* de la primera impresión, significa asegurar la trascendencia del sujeto respecto a todo acto representativo. Más que un ser que persevera y dura en el tiempo, el sujeto surge a la existencia como sensibilidad situada en un instante presente no sintetizable con el ulterior. Esta *separación* del sujeto respecto a toda continuidad y linealidad temporal constituye un presupuesto fenomenológico que Levinas jamás abandonará. En efecto, la vida subjetiva no es considerada a partir de ningún atributo ni actividad específica, sino a partir de la posesión de sí en el instante presente (véase Levinas, 1967: 156). Es en este punto temporal coincidente con la sensación, donde tiene lugar la vivencia de la corporeidad, donde el yo se experimenta como yo encarnado. El cuerpo, lejos de concebirse como sustrato material que soporta la sensación, halla más bien en esta la sede desde la cual se hace manifiesto. De este modo, el ámbito constituido por la sensación cumple una función intencional en la medida en que sitúa el cuerpo no en relación con otras cosas, sino en relación consigo mismo. Desvinculada ya la intencionalidad de toda función representativa, Levinas busca destacar el sentido implícito y oculto en ella. Este sentido es el que permite que un sujeto pueda experimentarse *situado* u *orientado* en relación con el resto de cosas. El estar orientado no puede responder al hecho de estar ante objetos constituidos por la conciencia, sino al hecho de poder mantenerse en sí *(se tenir)*, «como el cuerpo que se mantiene sobre sus piernas» (Levinas, 1967: 119).[4] Un sujeto que se mantiene en sí es cuerpo, posición en el aquí y ahora, punto cero

---

[4] Levinas halla un precedente importante de esta *orientación* en Kant, más precisamente en el artículo *Was heisst sich im Denken orientieren.* Interesa a Levinas destacar que para el filósofo alemán la posibilidad de orientarse en el espacio geométrico depende no de un acto representativo, sino de la *Gefühl.*

de toda experiencia, pero al mismo tiempo punto inicial de movimientos en un mundo al que ya pertenece y, en un sentido, «más allá de este cero» (Levinas, 1967: 160). *Obrar en el mundo* ya no puede significar, desde esta perspectiva, «el mero obrar de una interioridad en una exterioridad, de un sujeto sobre un objeto». La fenomenología hace explícita la contemporaneidad inédita de la conciencia del cuerpo y la corporeidad de la conciencia, dicho de otro modo, del sujeto situado frente al objeto y del sujeto unido irreversiblemente a este. A partir de aquí, estar *en* el mundo solo puede tener sentido en la medida en que tal situación queda determinada por lo realizado en el ámbito de la sensación en donde surge la primera distinción entre sujeto y objeto, entre el sentir y lo sentido. Es allí donde se comprende que mi cuerpo no es solo un objeto percibido, sino un sujeto que percibe y que el horizonte desde el cual las cosas se manifiestan solo puede esclarecerse a partir de mi situación. Si el mundo se manifiesta como portador de contenidos irreductibles, es gracias a la situación y a la posición del sujeto que constituye ese mundo y no al hecho de que lo sentido exista aislada e independientemente. Así, el espacio deja de ser un espacio geométrico para convertirse en el espacio de mi experiencia de modo tal que «el calor del objeto se siente en la mano, el frío del ambiente en los pies, el relieve en la punta del dedo» (Levinas, 1967: 157). Estas sensaciones corporales, estas *Empfindnisse* como Husserl las llama en *Ideas II*, no son simples fenómenos al alcance de las ciencias positivas, sino fundamentalmente el modo en que los entes se manifiestan. En esta trascendentalidad del cuerpo se produce una circularidad por la que el sujeto se mueve en el espacio mismo que va a constituir.

4.2. El surgimiento del sujeto como dualidad yo-sí

La crítica levinasiana a la teoría fenomenológica de la *Urimpression* no desconocerá el gran mérito que tuvo Husserl al abordar el problema de la sensibilidad y de la corporeidad más allá del ámbito de la representación, y al comprender al sujeto a partir de la diacronía

del instante. Lo que Levinas echará en falta en los análisis husserlianos es que este no hubiera explicitado ni derivado con toda nitidez el carácter separado del sujeto que surge en el tiempo. Para el filósofo judío esta separación queda atenuada a partir de la estructura intencional de la temporalidad que comprende el instante presente desde el retorno de la conciencia sobre sí, desde la recuperación de la primera impresión a través de su vivencia. Es en esta vuelta sobre sí que la posición del yo encarnado se identifica con el movimiento libre de la intencionalidad. El polo pasivo de la protoimpresión, vinculado al surgimiento del sujeto en el instante presente, pasa a un segundo plano respecto al polo activo de la intencionalidad que obra en favor de la unidad del flujo temporal. En el aquí y ahora de la protoimpresión se inaugura la temporalidad bajo el signo de la espontaneidad y la libertad: el sujeto situado en el instante presente capaz de remitirse al pasado (retención) y de proyectarse hacia el futuro (protensión).[5] El dinamismo trascendente de la conciencia también se manifiesta en el carácter *orientado* del propio cuerpo que constituye el mundo a través de actos cinestésicos, es decir, de actos intencionales inscritos en el movimiento de los órganos corporales. A partir de esta intencionalidad se constituye el *aquí* del cuerpo. De este modo, la situación y la posición del yo encarnado implica una interpretación de lo que está por venir, una anticipación de aquello que el propio cuerpo puede transformar a través del movimiento de sus órganos.

Levinas coincide con Husserl en que el surgimiento del sujeto se da en el instante presente. Sin embargo, critica la posición del filósofo moravo de pensar el instante a partir de una dialéctica con el pasado y el futuro por la que queda determinada la unidad del flujo temporal (impresión-retención-protensión). Cuando uno analiza detenidamente los argumentos centrales de esta crítica no puede dejar de remitirse a las reflexiones sobre el tiempo desarrolladas

[5] «El tiempo de la sensibilidad en Husserl es el tiempo de lo recuperable» (Levinas, 1990: 52).

por el propio Levinas en *De l'existence à l'existant* de 1947. Esta constatación da cuenta de que la evolución obrada por este en su relación con la fenomenología no implicó ninguna variación sustancial de los presupuestos sobre la corporeidad y la temporalidad asumidos en sus obras tempranas, sino únicamente su desarrollo y profundización. En esta obra de 1947, Levinas insistía en no perder de vista la dialéctica que se inauguraba en el mismo instante antes de pensar en una dialéctica del instante en relación con el tiempo. Si ello no ocurría, se pasaba por alto el hecho de que cada instante es «un inicio, un nacimiento» (Levinas, 1993: 130), una excedencia sorprendente, que ningún instante anterior o posterior es capaz de justificar. En efecto, en el instante se realiza una ruptura y un corte respecto a la dialéctica de los instantes, «el acontecimiento *[événement]* por el cual en el puro acto, en el puro verbo de ser, en el ser *en general*, se pone un "ente", un substantivo» (Levinas, 1993: 16). El surgimiento del sujeto indica un alto, una detención *(arrêt)* en el instante presente en medio del transcurso anónimo del ser. Ello es posible porque en el instante tiene lugar un primer movimiento, una primera relación que no procede de nada previo y por la cual es asumido. Esto significa que «el presente realiza la situación excepcional en donde se le puede dar al instante un nombre, pensarlo como substantivo» (Levinas, 1993: 125). Por *substantivo* no hay que entender *objeto* ni *cosa*, sino una realidad que rompe con el anonimato del ser y que inaugura una posición, un *aquí (ici)*. Esta ruptura es anterior a cualquier intervalo temporal, anterior a la relación con algún otro instante y también anterior al mundo. Se explicita así una dualidad originaria que permite comprender el surgimiento del sujeto como posesión del instante presente, como remisión del yo al sí: «... el ser es dos, pero dos en el instante», afirmaba ya Levinas en los *Carnets* (Levinas, 2009: 178). Se trata de una relación paradójica porque lo que empieza a existir se realiza en un instante en el que ya ha ocurrido algo, que señala un evento pasado no lo suficientemente pasado para ser considerado en un intervalo respecto de ese instante. El sujeto, que es esta dualidad yo-sí, obra el fin de la vida entendida como juego *(le jeu est perdu)*

y como la constatación de la gravedad y del peso de la existencia a través del cuerpo (Levinas, 2009: 185). La existencia aparece como una paradoja de libertad y de responsabilidad, de poder sobre sí y de no poder respecto al hecho de estar fijado, enclavado *(être rivé).* Ya en *De l'évasion* de 1935, Levinas había planteado algunas intuiciones sobre esta relación irreversible con la propia existencia. «Lo que cuenta en toda esta experiencia del ser [...] (es el descubrimiento) de su hecho mismo, de la inamovilidad misma de nuestra presencia» (Levinas, 1982a: 70). La identidad del sujeto no se descubre aquí como una tautología, sino como una vuelta sobre la propia existencia de la que no es posible escapar.[6] Este no poder escapar implica la acogida irreversible de una necesidad que no puede pensarse desde la carencia, sino desde la excedencia: el hecho inasumible e inconceptualizable de empezar a existir. La existencia se torna así un peso, una carga que desmiente la idea de autarquía del sabio antiguo. Surge así una exigencia absoluta de evasión, no en el sentido del *élan vital* bergsoniano que ya sabe adónde se dirige, sino en el sentido de una salida hacia lo desconocido, hacia lo otro del ser. El no poder escapar y el deseo de evasión correspondiente señalan la dualidad del sujeto en aquel resquicio del yo vinculado irreversiblemente al *sí mismo.* Que esta condición del sujeto apunte directamente a la temática del cuerpo queda confirmado en el breve ensayo de Levinas sobre el *hitlerismo* de 1934: «... el cuerpo no es solo un accidente infeliz o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia [...] es una adherencia de la que *no escapamos más* y que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión de la que nada podría alterar el gusto trágico de lo definitivo» (Levinas, 1997: 18).

---

[6] Dice Levinas: «En la referencia a sí mismo el hombre distingue una especie de dualidad. Su identidad consigo mismo pierde el carácter de una forma lógica o tautológica: reviste una forma dramática [...] La evasión también es la necesidad de salir de sí mismo, de romper el encadenamiento más radical, el más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo» (Levinas, 1982a: 73).

La descripción que Levinas efectúa sobre la pereza y la fatiga en *De l'existence à l'existant* es algo más que un simple intento de ampliar el espectro de experiencias humanas interpretadas filosóficamente por algunos de sus contemporáneos. Ambos casos, eminentemente corporales, expresan la condición del sujeto como una relación del yo al sí como asunción de un peso jamás elegido y, por tanto, anterior a todo acto constitutivo de la conciencia. Así, por ejemplo, en la pereza o laxitud se confirma la *precedencia* de un movimiento respecto del instante presente. No se trata de una experiencia que apunte al rechazo de algún esfuerzo en particular, sino de su laxitud, de aquella referida a la misma existencia (véase Levinas, 1993: 31). Anterior a un juicio o un estado afectivo, actos portadores de algún contenido, la *laxitud* es «la manera misma como el fenómeno del rechazo a existir puede realizarse» (Levinas, 1993: 32). Aquí aparece algo semejante a aquella paradoja que vimos en relación con el inicio de la existencia: un desfase o un retraso respecto al acto mismo de existir, un rechazo a asumir el peso de la existencia actual en un movimiento inútil realizado dentro de una asunción ya consumada. Levinas sobreabunda en expresiones que intentan describir este desfase: «retroceso *[recul]* ante el acto», «indecisión *[hésitation]* ante el acto», «rechazo *[refus]* en relación con el acto», «imposibilidad de comenzar», «rechazo a emprender, a poseer, a ocuparse», «aversión impotente y sin gozo», «abstención de porvenir» (Levinas, 1993: 37-39). Este retraso en el mismo instante es la realización del tiempo mismo.

4.3. LA REALIZACIÓN DEL CUERPO COMO POSICIÓN

La excedencia implicada en el surgimiento del sujeto responde a un acontecimiento cuya realización jamás el pensamiento será capaz de traducir. No se trata simplemente de una distinción ontológica obrada en la comprensión del ser que es «siempre teórica, siempre luz» (Levinas, 2009: 184). Antes del intervalo procurado por la luminosidad de la comprensión está la separación del yo realizada

en medio del ser anónimo e indeterminado (el *il y a*) en el que no es posible ningún pensamiento, ninguna reflexión. La imagen de la noche que Levinas utiliza para referirse al ser indeterminado da cuenta de la precedencia de la oscuridad respecto a la luminosidad en el instante en el que el sujeto surge a la existencia. El intervalo que se inaugura con la noche no es aquel que propicia el vacío del horizonte iluminado por el conocimiento, sino aquel que inaugura la materialidad de las cosas: «... la noche es contacto» (Levinas, 2009: 103). En *Carnets*, Levinas busca introducirse en esta dimensión previa al horizonte de comprensión analizando la singularidad del lenguaje artístico. En el arte hay un claro intento de separar lo sensible de cualquier sentido objetivo. Así, en el sonido musical o en la poesía se forman totalidades «independientemente del objeto» (Levinas, 2009: 131). Si en la música destacan las notas mayores o menores, la estridencia o el silencio, la velocidad o la lentitud, en la poesía el ritmo, la rima, la aliteración, el metro. En ambos casos se da la paradójica significación de la materialidad pura que significa «sin significar algo determinado» (Levinas, 2009: 132). No es el dato material inmediato y estático lo decisivo en esta significación, sino la realización de esa materialidad, el modo mismo de darse de ella antes de cualquier intento del pensamiento de configurarla. Si Levinas habla en algún momento del sonido como símbolo, no lo hará para defender su carácter expresivo, sino para destacar el brillo *(éclat)* que se produce en él. La materialidad tiene su propia intencionalidad y no requiere de un acto de conciencia para ser interpretada. Todo sonido porta un significado que no puede reducirse a la idea comunicada. Lo que trasmite el sonido del tambor (lo angustiante) o de la campana (el silencio que viene después, el lapso que se instaura entre una campanada y otra) son irreductibles a la comunicación. La positividad significativa de lo sensible solo se expresa a través de la materialidad. No hay función simbólica, sino acontecimiento (véase Levinas, 2009: 152-153).

En la pretensión del arte moderno de rechazar toda perspectiva realista y, por tanto, de destruir toda representación, se confirma y radicaliza esta línea de interpretación. Una obra de arte moderno

propicia un espacio sin horizonte en el que la eliminación de los objetos potencia la materialidad de los elementos contenidos hasta el punto de caer «sobre nosotros como pedazos que se imponen por sí mismos: bloques, cubos, planos, triángulos, sin que haya transición entre unos y otros» (Levinas, 1993: 90). La admiración de Levinas por Rodin reside en el hecho de que en sus esculturas lo que importa no es la función simbólica del cuerpo, sino «su modo mismo de ponerse en el ser», no es el alma como forma del cuerpo, sino el acontecimiento del cuerpo, su desnudez.[7] Según nuestro autor, el sentido de esta escultura no procede de una relación con un horizonte de comprensión, sino del nacimiento «de un fragmento, de un pedazo, de un mundo roto» (Levinas, 2009: 58). De allí surge un sentido de materialidad que, superando la clásica oposición entre materia y espíritu, destaca la realización misma del cuerpo que coincide con el acto de *ponerse.*

Es revelador el intento levinasiano de clarificar en muchas partes de *Carnets* el sentido del término *realización (accomplissement).* Este término es decisivo para comprender el método levinasiano en contraste con la descripción fenomenológica (Levinas, 2009: 60). A diferencia de la intencionalidad que ejerce una función constitutiva respecto del fenómeno, para Levinas el pensamiento es involucrado en el dinamismo de lo sensible hasta el punto de descubrirse condicionado por su contenido. «Pensar esta exterioridad es el movimiento mismo de la realización *[accomplissement]*» y no la comprensión ni la anticipación de un ser que se oculta (Levinas, 2009: 119). Se trata de una *prefiguración* de la exterioridad, de un despliegue en la propia historia, de un movimiento en el que el sig-

[7] *«On ne peut tout de même pas dire que tout est connu par l'intérieur. L'homme envieux, l'homme méchant —ne peut être connu dans sa méchanceté que de l'extérieur—. L'homme de rien aussi. Les hommes sont en grande partie ce qu'ils sont pour l'extérieur»* (Levinas, 2009: 99). *«Les êtres qui ne se détachent jamais de leur monde: le soldat —avec le mystère de l'uniforme— la prostituée avec le mystère de son fard, de ses yeux passés au noir, de ses maisons closes* (Le curé avec sa soutan), *le sel de la vie —la vrai extériorité—»* (Levinas, 2009: 138).

nificado de lo sensible se va consumando, ya en instante presente, antes de toda donación de sentido. De este modo lo primero no es el dato inmediato, sino la realización misma en la que se inaugura una excedencia *(surplus)*, un salto que nos lleva al ámbito originario de las cosas, a su sentido eminente: la luminosidad de la luz es la razón, la sonoridad del sonido es la palabra, la *tactilidad* del tacto es la caricia (Levinas, 2009: 142). Si quisiéramos hablar del cuerpo tendríamos que decir que su realización (la corporeidad del cuerpo) es la posición. No se trata de la posición de un cuerpo en un espacio físico previo («en mi filosofía [hay] ruptura con el substancialismo» [Levinas, 2009: 144]), sino del acto mismo del sujeto que surge a la existencia reposando sobre el suelo, existiendo en un *aquí (ici)* (Levinas, 1993: 51). Pensar que el cuerpo surge en un espacio dado significa asumir una idea específica de espacio constituida previamente por el sujeto. Levinas intenta superar esta presuposición señalando que con el cuerpo no es la conciencia de la localización lo primero («punto cero de experiencia»), sino «la localización de la conciencia que no se reabsorbe a su vez en conciencia, en saber. Se trata de algo que corta con el saber de una condición» (Levinas, 1993: 117). Ahora bien, ¿es posible hablar de cuerpo sin espacio? Para Levinas la posición del sujeto no tiene que ver con el espacio indiferente, sino con el *lugar*, la *base*, la condición singularísima en la que surge. «Este cuerpo [dice Levinas] está situado de alguna manera [...] Pero situado en relación con el terreno mismo sobre el cual está colocado» (Levinas, 2009: 58). El terreno, la base que sostiene el cuerpo no es indiferente al cuerpo mismo, sino que cumple un rol decisivo en su realización. Gracias a él se inaugura un intervalo anterior a toda relación del sujeto con el mundo y, por tanto, a toda comprensión del ser. El *aquí* de Levinas difiere, por tanto, del *Da* heideggeriano en la medida en que el sujeto que surge a la existencia posee únicamente el instante presente que es en sí evanescente y en que jamás posee mundo. El único mundo que podría concebirse en el sujeto es el que se circunscribe a la esfera de su propia existencia, esto es, a la relación del yo al sí, a la posición y al lugar de su cuerpo, a la relación con su base. Son desde estas condiciones que el hombre puede

entrar en relación con el mundo exterior. Es en ese momento que se inaugura en Levinas el discurso de la temporalidad económica del gozo. Si el cuerpo es condición de la conciencia, entonces el acceso a su realización no puede proceder de un acto intencional. Ir a la condición significa para Levinas ir al acto mismo por el que algo surge a la existencia, en ningún caso ir al objeto o a la cosa ya constituida. Por ello el reposo del cuerpo, lejos de señalar una inactividad, explicita una actividad, una tensión en el hecho mismo de mantenerse en tierra que solo puede comprenderse a partir de la exigencia a hacerse cargo de la propia existencia. Esta tensión y este drama no se añaden con posterioridad a la posición del cuerpo, son intrínsecos a ella.

BIBLIOGRAFÍA

Bensussan, Gérard (2011): «Fecondité d'Eros. Équivoques et dualité», en Danielle Cohen-Levinas (ed.): *Lire totalité et infini d'Emmanuel Levinas: études et interprétations*, Paris: Rue de la Sorbonne, pp. 91-106.

Calin, Rodolphe (2006): «Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas», *Les Études Philosophiques*, 3, núm. 78, pp. 297-318.

Levinas, Emmanuel (1967): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin.

— (1982a): *De l'évasion*, Paris: Fata Morgana.

— (1982b): *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nem*, Paris: Fayard.

— (1984): *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin.

— (1990): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Livre de Poche.

— (1993): *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin.

— (1994): *Totalité et infini*, Paris: Livre de Poche.

— (1997): *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. Suivi d'un essai de Miguel Abensour*, Paris: Rivages Poche.

— (2009): *Œuvres 1: Carnets de captivité et autres inédites*, Rodolphe Calin y Catherine Chalier (eds.), Paris: Grasset/IMECL.

Wolff, Ernst (2007): *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht: Springer.

5. ¿Qué puede un cuerpo? Spinoza en Michel Henry

Claudia Tame Domínguez

5.1. Consideraciones preliminares

Buscar el origen de un proyecto filosófico es una tarea tan fascinante como productiva en el proceso de comprender la gestación de las ideas. Permite delinear la mirada que un pensador arroja sobre la realidad hasta encontrar un ámbito que se le presenta problemático, que despierta su imaginación y que aparece con tanta fuerza que la voluntad debe ceder ante el embate y dedicar una vida a delinear una perspectiva, a elaborar herramientas teóricas en un intento de arrojar luz sobre el problema. Es el caso de Michel Henry y de su lectura de Spinoza. Analizar su interpretación nos coloca en un lugar privilegiado para entender la génesis de su pensamiento.[1]

El presente escrito tiene como objetivo central responder a la pregunta ¿qué aspectos de la filosofía de Spinoza influyen en el

[1] La primera obra de Henry, *Philosophie et phenomenologie du corps,* data de los años 1948-1949, aun cuando su publicación fue en la década de los sesenta. En ella se delinean diversos aspectos fundamentales de la obra henriana, sobre todo la novedad que representa su reflexión sobre la subjetividad entendida casi exclusivamente desde la experiencia. La experiencia del sujeto se considera en principio suficiente para contestar las grandes preguntas sobre la existencia, de ahí que exista una revalorización del aspecto emotivo y afectivo y no solo del aspecto intelectual del ser humano. Desde esta perspectiva se puede observar que la temprana lectura de Spinoza le sirve al filósofo francés para arrancar en esta exploración de la subjetividad (*cf.* Fainstein, 2010).

posicionamiento filosófico de Michel Henry? En concreto, en su visión de la corporeidad y en su relación intrínseca con la subjetividad. Se trata de dilucidar los orígenes del filosofar henriano a partir de una obra de juventud: el texto titulado *La felicidad de Spinoza* de 1942, trabajo monográfico que presentó como su disertación para obtener la maestría en filosofía y que es el primer escrito del filósofo francés sugerido para su publicación.

La interpretación que sobre Spinoza realizó Henry posee un carácter eminentemente crítico, al resaltar no solo las grietas del sistema del pensador moderno, sino una suerte de promesas incumplidas en lo que él considera el eje central del pensamiento de Spinoza: la tendencia del ser humano hacia la felicidad.[2] Sin embargo, la dureza de algunas de sus apreciaciones hacia el filósofo holandés no evita que se trasluzca una fascinación por una postura que ha sido calificada de anómala. Dos perspectivas que se entrelazan para permitir la emergencia de ciertas temáticas que posteriormente desempeñarán un papel determinante en la obra del filósofo francés. Los conceptos espinosistas se analizan para luego desplegarse en una apreciación que los supera y que ya no pertenecen al lugar de surgimiento, tornándose otros.

El cuerpo en la filosofía de Spinoza tiene un lugar inédito en el marco de la época moderna, aparece por primera vez ligado al padecer, pero también al actuar. Es el origen de las pasiones y del conocimiento, es fuente de dolor y de placer; sobre todo, es el fundamento de la individualidad inherente a todo ente contingente, también de los individuos humanos. De ahí que el despliegue de ideas que se trasluce en la interpretación de Henry le permita trazar una línea

---

[2] La felicidad es tema de la filosofía de Henry, en su reflexión sobre la vida toma distancia de las promesas de la modernidad al ofrecer una vida libre de sufrimiento que niega la inmanencia de la corporeidad de lo humano; y que también niega a la vida en cuanto donación. Las promesas de una vida feliz y placentera obtenida a través de la ciencia y de la técnica niegan el hecho fundamental de la vida como regalo. Tratamiento de la corporeidad que sintetiza carnalidad y acceso a lo divino (*cf.* Henry, 2001). Véase, también, Díez, 2009.

de investigación que comienza con Spinoza, pasa por Maine de Biran y culmina con su fenomenología del cuerpo y su concepto de *subjetividad.* En las siguientes líneas se va a dibujar el comienzo de este viaje.

Finalmente, debo realizar la aclaración de que, aun cuando se anoten algunas líneas críticas sobre la lectura henriana sobre Spinoza, no es labor de este trabajo realizar una valoración sobre la interpretación realizada.

5.2. La exigencia de felicidad

Al comienzo del trabajo, Henry desarrolla una hipótesis que, si bien se postula en el marco de la interpretación de Spinoza, parece dirigirse a la filosofía en su conjunto. El pensamiento racional es la búsqueda de objetividad, es un remedio contra la incertidumbre, los males y el dolor en el mundo. En el caso de Spinoza, este deseo se convierte en el centro de la aplicación del método geométrico a la realidad en su conjunto, de ahí la afirmación de «tratar las pasiones como si de líneas se tratase» (Spinoza, 1987). Es decir, ningún aspecto de la realidad escapa a esta pretensión de objetividad absoluta. En palabras de Henry:

> Lejos de ser un hecho indiferente, la aplicación del método matemático a la filosofía y a los problemas morales en particular sería del más alto interés: significaría la posibilidad para la reflexión de *liberar la conciencia* de sus hábitos intelectuales, de sus gustos, de sus tendencias, de sus disposiciones subjetivas y *de todo lo demasiado humano* que el pasado y la infancia han podido depositar en ella. (Henry, 2008: 31; cursivas mías)[3]

[3] El aspecto de *liberar la conciencia de todo lo demasiado humano* refleja ya la postura henriana de reflexionar asumiendo la afectividad; el padecer del cuerpo es una vía para reelaborar el concepto de *subjetividad* como una apertura a lo divino.

Centremos la atención en la afirmación de *liberar la conciencia de todo lo demasiado humano* que hay en ella. La aproximación crítica de Henry señala ya lo que será uno de los objetivos centrales de su filosofía: pensar lo humano desde una subjetividad afectiva, rescatar lo estrictamente individual y revalorar las experiencias constitutivas del individuo en cuanto tal. Lo valioso de lo humano no se limita a su capacidad racional y a la posibilidad de aprehender la realidad desde verdades lógicamente demostrables. Tal vez el valor de lo humano esté no en lo universal, no en el plano de las *formas,* sino en la individualidad afectiva, en aquello que enumera como negado en la filosofía de Spinoza.

El acento puesto en este nivel vivencial lo lleva a desarrollar una segunda tesis: «... si una experiencia o, para decirlo mejor, una exigencia preexistiese a la puesta en marcha de los conceptos y a la constitución lógica del sistema, está claro que en tal caso no podríamos comprender la filosofía de Spinoza más que esclareciendo esta determinación primitiva y original de su pensamiento» (Henry, 2008: 31).

Entender esta exigencia como el fundamento no implícito del sistema permite su despliegue: develar su significación auténtica y profunda. La vigencia del sistema de Spinoza permite transfigurar la experiencia humana concreta, de ahí que supere el declive propio de las filosofías meramente especulativas y que Henry descubra en ella un «carácter conmovedor y noble» (Henry, 2008: 32). Es un *compromiso* y no solo un sistema.

La exigencia que se descubre en el sistema de Spinoza es *la felicidad,* ya que es común a todos los seres. Esta afirmación se convierte en una clave de interpretación, el conjunto de la obra espinosista se debe comprender como un intento racional de encontrar los fundamentos de la felicidad. La clave interpretativa lo abarca todo: el uso del método geométrico, el planteamiento ontológico de la substancia y la concepción del ser humano, que es pensamiento y cuerpo. Si lo que pretende Spinoza, se cuestiona nuestro autor, es dar cuenta de esta experiencia fundamental, ¿por qué hacer una filosofía? Porque la vida siempre tiene relación con el pensamiento y

es en él que toma el valor de una autoconciencia, se liga al espíritu y solo ahí toma su verdadera significación. La experiencia actúa inmanentemente y detona la posibilidad misma del sistema, posibilidad de una liberación humana del dolor y del sufrimiento y despliegue de la potencia racional. La experiencia, siendo irracional ella misma, se coloca en el interior del sistema y le otorga su razón de ser: comprender los modos en que los planteamientos ontológico, gnoseológico y ético se deben leer como condiciones de la felicidad.

El postulado de una experiencia que dé pie a un sistema filosófico lleva a Henry a desarrollar un interés en la vida y sus experiencias fundamentales, es decir, una inclinación hacia el vitalismo y la subjetividad, planteamiento incipiente que marca la necesidad de desarrollar un proyecto ontológico en armonía con la vida. El acento en considerar al hombre primariamente como viviente encuentra en esta temprana crítica su origen.

5.3. Deseo y cuerpo

La felicidad depende de la satisfacción del deseo (de la mente y del cuerpo), «el deseo pone en la conciencia algo así como un vacío que demanda imperiosamente ser llenado» (Henry, 2008: 39);[4] cuando ese vacío se llena, el individuo parece encontrar una plenitud que lo pone en presencia de un cierto tipo de ser y lo aleja de la nada.

En el deseo hay dos elementos evidentes y un tercero más sutil. El primero refiere la hostilidad del mundo frente al ser humano. Spinoza es dolorosamente consciente de que las circunstancias que rodean al hombre no son las apropiadas para encontrar este sentimiento de

[4] El tratamiento del deseo en ambos autores refiere una idea falsa o alienada de la felicidad en la que el individuo persigue los bienes comúnmente aceptados como buenos como una manera de paliar la incertidumbre propia de la finitud humana. De ahí que ambos busquen una solución inmanente a esta forma inadecuada de vivir. En el amor intelectual a Dios en el caso del holandés y en una visión mística de la corporeidad en el francés.

plenitud; los otros entes obstaculizan el deseo humano, evitan su cumplimiento. El segundo elemento es la multiplicidad, porque hay diversos objetos que despiertan un número igual de deseos, como lo expresa Spinoza: «... como la alegría se refiere casi siempre a una parte del cuerpo, deseamos entonces, casi siempre, conservar nuestro ser sin tener para nada en cuenta nuestra salud global» (Spinoza, 1987: proposición 60). En principio se descartan los deseos de la mente; parece que el cuerpo bajo los efectos de esa necesidad imperiosa se convierte en un juguete envuelto por circunstancias fuera de su control que lo lleva a la plenitud o al vacío. Además, si el deseo y la satisfacción de este se refieren a partes del cuerpo, entonces el sujeto está escindido, la multiplicidad de deseos le impiden alcanzar un sentimiento de unidad y, con la ausencia de este, la felicidad. En palabras de Henry: «¿Felicidades positivas? Ciertamente las hay. Pero comparadas con el largo tormento de nuestra codicia, con el infinito de nuestras demandas son cortas y mezquinas, y, por cada deseo saciado ¿cuántos quedan insatisfechos?» (Henry, 2008: 40).

El tercer elemento es la contingencia de los objetos de deseo: los objetos que están en el mundo tienen un comienzo y un final. Al amar solo lo contingente se produce un aferramiento proporcional a la satisfacción y una desdicha igualmente proporcional, pero en sentido inverso, cuando ese objeto nos sea retirado. La felicidad se presenta evasiva y siempre sometida a la temporalidad. Es este último elemento sobre el que posará su mirada Henry, quien lo interpreta de la siguiente manera:

> Esta apología de lo ilusorio podrá parecer ella misma ilusoria por poco que queramos devolver al tiempo toda su significación. En efecto a menos que uno se determine a vivir en el instante y a rechazar toda idea de una perseverancia en la duración, de una perpetuidad o incluso de un incremento en el ser, un pensamiento no puede evitar chocarse contra el tiempo como el hecho que opone al placer la negación más brutal. (Henry, 2008: 43)

Henry cae en la cuenta de que concebir la satisfacción del deseo en términos de contingencia deja al ser humano en la mayor de las

incertidumbres: el desconocer la duración de las cosas, de los otros y de mi propio cuerpo es el límite de la felicidad misma. El tiempo, de este modo, se constituye en la condición de posibilidad de la felicidad, pero está sometido al instante.

Al principio de este escrito se mencionó cómo las obras tempranas permiten dilucidar el encuentro con un problema. En este punto asistimos al encuentro de Henry con la problemática de lo temporal y de su relación con el cuerpo. «Lo propio del tiempo es precisamente desbordar el instante de manera de no prestarle nada sino para sacárselo enseguida, para negarlo como instante y devolverlo al mundo de lo que no es» (Henry, 2008: 43). Parece que el tiempo privilegiado es el pasado, el instante se nos presenta como efímero al grado de que parece no existir, el pasado es lo que determina la vida del sujeto. Se abre el horizonte de la temporalidad hacia el futuro, hacia la posibilidad, idea que desarrollará el filósofo francés en su *Fenomenología del cuerpo.*

En este punto del análisis se plantea la pregunta por el ser de esos objetos contingentes que están en el mundo, de los propiamente materiales, de igual modo que los otros cuerpos dotados de conciencia, los *otros*. Se plantea la pregunta: «¿No es precisamente porque les atribuimos un valor y porque le reprochamos al tiempo arrebatárnoslos? Si no fuesen nada, ¿qué nos importa que estén en el tiempo?» (Henry, 2008: 44). La felicidad, como forma por excelencia de la realización de lo humano en el individuo, parece separada por un abismo del mundo de su cotidianidad, de su carnalidad.[5]

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* (Spinoza, 1988), asistimos a la lucha interna de Spinoza por encontrar el camino a la felicidad; su disyuntiva ética se presenta entre esos bienes terrenales y otro bien que apenas se intuye. Es evidente que el placer de esos objetos contingentes es suficientemente poderoso para producir

[5] En realidad, no es relevante si la interpretación henriana de la corporeidad en Spinoza es correcta, de lo que se trata es de tomar conciencia de la carnalidad como experiencia fundamental del existir humano. La indignación del joven Henry se refiere a esa intuición y no a la lectura fiel del pensamiento de Spinoza.

dudas en el filósofo holandés sobre el contenido del bien, sobre sus propias fuerzas para alcanzarlo. Al final intuye la existencia de un bien verdadero, que lo es en tanto en cuanto supera la contingencia, en tanto en cuanto es eterno: lo llama *amor intelectual a Dios;* el sentimiento que acompaña a ese bien es la *beatitud.* De ahí que en *Ética* tome como punto de partida el análisis geométrico de Dios, que es identificado con una sustancia única que se conoce por el ser humano a través de dos atributos compartidos: el pensamiento y la extensión. Desde el punto de vista lógico, intrínseco al análisis geométrico, Dios es todo punto de partida y de llegada del entendimiento sobre la realidad en su conjunto, del hombre y sus miserias.

La tesis de Henry es que Spinoza no demuestra la existencia de Dios, sino que la afirma (véase Henry, 2008: 55).[6] Interpretación polémica, pero que se ajusta a la perspectiva central de la interpretación del francés: Dios es postulado por Spinoza porque es un requisito necesario para garantizar la posibilidad de la felicidad en el ser humano. Para que la felicidad pueda realizarse debe salir del ámbito de lo contingente, debe ajustarse al punto de vista de la eternidad. Ya no se trata de ese apego sufriente a lo que nace y muere, sino de la experiencia de la eternidad como condición de la felicidad. De acuerdo con nuestro autor:

> La sustancia se presenta como absolutamente independiente de todas sus modificaciones, es decir, de todas las causas que se desarrollan en el universo planteando y luego suprimiendo todas las cosas singulares. De este modo, mientras estas son absolutamente contingentes y mientras el amor que las toma por objeto está así destinado a la ruina, la sustancia, ella, es absolutamente y está más allá de todas estas causas, sin que ninguna pueda amenazar su existencia. (Henry, 2008: 56)

[6] Lo que se le escapa a Henry es el carácter inmanente de la concepción espinosista de Dios. Dios existe en el número infinito de atributos que lo constituyen, pero en aquellos que comparte el ser humano no se distingue de este salvo por la mirada intemporal. Así, el pensamiento divino puede ser entendido como la suma de todos los pensamientos humanos pasados, presentes y futuros.

La corporeidad que se había presentado en un principio como el lugar del placer y el inicio de la felicidad ha desaparecido. La beatitud es la ausencia de toda pasión, es la supresión del deseo de las cosas mundanas, parece ser una supresión del cuerpo.

Henry identifica la postura de Spinoza con la ataraxia de Epicuro, que en última instancia significa la supresión del espíritu, sin sufrimiento y, al mismo tiempo, sin existencia. El lenguaje empleado en este análisis refleja no tanto una intención clarificadora del pensamiento del holandés como un distanciamiento tajante de la supresión de la existencia como vía para alcanzar la felicidad. La beatitud la concibe como un rapto que supone una fusión con *otro*, con el ser de la metafísica tradicional; aun sin conocer a fondo el pensamiento de Heidegger, ya hay un esbozo de crítica a esa concepción del *ser* en cuanto exterioridad, del mismo modo que se presenta a la existencia como una categoría necesaria para dar cuenta de lo humano.

Sin embargo, encuentra también dos aspectos positivos en la concepción espinosista de *Dios* y la *beatitud:* la *inmediatez del ser* y el concepto de *potencia.*

5.4. EL CUERPO Y SU POTENCIA

El *cuerpo* es concebido por Spinoza como la parte extensiva del ser humano conectada al atributo de la extensión de la *sustancia,* la mente es la idea que se tiene del cuerpo. Desde esta afirmación no hay dualismo en el hombre, pensamiento y extensión son solo dos aspectos de lo mismo. El cuerpo es compuesto, como tiene diversos elementos requiere también de diversas cosas para continuar existiendo. Esta característica de composición hace que sus encuentros con otros cuerpos exteriores pueda ser activa, cuando es el individuo el que promueve la acción, o pasiva, cuando padece los efectos de los otros cuerpos cuando entran en interrelación. La fuerza que lo impele a continuar existiendo es el *conatus,* que se identifica con el deseo. Esta fuerza se incrementa en la medida en que el individuo posee conocimiento sobre sí y sobre las cadenas causales que lo lle-

van a actuar o a padecer, de ahí que exista una identificación entre la voluntad y el entendimiento. Esto último conduce a la negación del libre arbitrio en el sentido tradicional.

La interpretación de Henry es ilustrativa de su mirada para constituir un proyecto filosófico propio. La negación del libre arbitrio preserva la felicidad al liberarla de indeterminación, solo en la medida en que el hombre pueda conectarse con las interrelaciones que lo constituyen. El hombre alcanzará la felicidad al conectarse con la *substancia*. Es decir, la experiencia previa al desarrollo del sistema es lo que explica su contenido.

Si el conocimiento adecuado de las cadenas causales que constituyen al individuo es el grado más alto que el entendimiento puede alcanzar y su conexión con la experiencia de eternidad y con la sustancia, entonces el conocimiento inadecuado es la causa de las pasiones y de los sufrimientos humanos. La angustia es constitutiva del hombre en la medida en que casi siempre tenemos un conocimiento inadecuado (e ignoramos) sobre nuestra propia corporeidad, «nadie sabe lo que puede un cuerpo» afirma el autor de la *Ética*. El conocimiento de primer género está dominado por la imaginación, en términos corporales significa que solo conocemos los efectos que producen los otros cuerpos sobre el propio de una manera parcial, desconocemos la naturaleza de los otros cuerpos y comprendemos parcialmente la del nuestro. La consecuencia de ello es que *lo que puede un cuerpo* es tan limitado como su conocimiento, lo que lleva en términos de Spinoza a la *servidumbre humana*, que afecta las modalidades de nuestra acción y de nuestro ser. La interpretación de Henry: «Así se esclarece mejor la incoherencia de las iniciativas múltiples, pero igualmente ilusorias, del cuerpo que en realidad no hace más que obedecer a imperativos exteriores, la contradicción que plantea inevitablemente la pasión, su incompatibilidad definitiva con la felicidad» (Henry, 2008: 106).

Para explicar el contenido trágico de la postura de Spinoza sobre las pasiones, Henry recurre al concepto de Heidegger de *hombre en el mundo* para traducir a un lenguaje centrado en la existencia

el cuadro de impotencia que traza el holandés en su análisis de las pasiones.

¿Es entonces imposible la felicidad? Y, especialmente, ¿nos está vedada la felicidad del cuerpo? La respuesta de Spinoza es que ambas son posibles desde el proceso de incremento del conocimiento que se asocia al afecto de la alegría; el proceso de conocer significa un incremento en el poder de actuar y un paso de un estado de menor a mayor perfección, en el paso del primer grado de conocimiento al segundo. La idea está unida al deseo de manera inherente, entonces en el conocimiento de la idea se manifiesta el ser. Lo que llevado al ámbito de la corporeidad significa que el conocimiento de la potencia del propio cuerpo también es una manifestación de ese ser absoluto. Este es un conocimiento que se lleva al plano de la acción: atraviesa la esfera de la idealidad para llegar a la concreción.

Concluye a este respecto Henry: «El espinosismo no es un idealismo, sino un realismo idealista: plantea, a la vez, que existe un Ser absoluto y que podemos conocerlo sin deformarlo por una aprehensión subjetiva, tal como es en sí» (Henry, 2008: 121); germen de una concepción de la subjetividad que no se encuentra encerrada ni en el idealismo ni en el relativismo. Un conocimiento que expulsa del horizonte de los afectos el remordimiento y la culpa y que significa un progreso moral en un paralelismo entre el incremento de la potencia de la mente y del cuerpo.

Sobre el conocimiento del tercer género, ya se han anotado algunas líneas de la interpretación de Henry sobre la beatitud, aquí nos queda por aclarar que, en tanto que el cuerpo participa de Dios o la *sustancia*, entonces el amor del cuerpo deviene en amor de Dios. Si bien la interpretación del filósofo francés se basa en los señalados aspectos positivos, no carece de ambigüedad. La beatitud en este sentido se convierte en un estadio de suprema actividad que significa un nivel de perfección en el que la mente entra en completa concordancia con su cuerpo como su idea. Es en esta lectura que podemos encontrar el germen de su concepto de *corporeidad subjetiva* ligado al *poder de actuar*, que se desarrollará más tarde en la filosofía de Henry.

5.5. Conclusión

A manera de conclusión, se puede afirmar que la lectura de Spinoza que realiza el joven Henry le permitió formar una lente que depuró el ámbito problemático sobre el que se funda su propio proyecto filosófico. En su interpretación podemos ver el despliegue de conceptos como el de la *subjetividad*, la *temporalidad* y el *poder de actuar.* Con relación al cuerpo se puede apreciar que Spinoza le proporcionó elementos valiosos para elaborar un concepto de *subjetividad* que abrazara la corporeidad como inherente a ella misma, concepto que le permitió mantener una distancia crítica de las concepciones metafísicas tradicionales y emprender una separación teórica del ser como exterioridad.

En la parte introductoria se ha mencionado el aspecto crítico; desde la interpretación de Spinoza, Henry afirma que este termina por negar el papel de la afectividad en la vida humana, plantea un vitalismo que al final no encuentra un lugar en su sistema; un vacío en Spinoza que le permite reivindicar el nivel afectivo en la inmanencia de este, «la vida no está en las ideas de los sentimientos, sino en los sentimientos mismos» (Henry, 2008: 187): en el sentir del cuerpo también es posible encontrar a Dios.

Bibliografía

Alweiss, Lilian (2009): «The Bifurcated Subject», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17 (3).

Boucaud, Michel de (2012): «Le principe d'indisponibilité du corps humain», *Annales Médico-Psychologiques*, vol. 170.

Díez, Ricardo Óscar (2009): «Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida», *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. III (actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología).

Fainstein, Graciela (2010): «Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo», *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico: *Cuerpo y alteridad.*

Henry, Michel (2001): *Encarnación*, Salamanca: Sígueme.

— (2007): *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Salamanca: Sígueme.
— (2008): *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires: La Cebra.
— (2010): *Fenomenología de la vida*, España: Prometeo Libros.
JARVIS, Simon (2009): «Michel Henry's Concept of Life», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17 (3).
JEAN, Grégori (2011): «Quand peut un corps? Corporéité, affectivité et temporalité chez Michel Henry», *Studia Phenomenologica*, XI.
SPINOZA, Baruch (1987): *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción e introducción de Vidal Peña, Madrid: Alianza.
— (1988): *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción e introducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza.

PARTE SEGUNDA

EL CUERPO MUNDO

6. *Dasein*, cuerpo y diferencia ontológica[1]

Ángel Xolocotzi Yáñez

Naturalmente lo corporal del *Da-sein* admite que uno lo vea ya en vida como un objeto material, inanimado; como un tipo de máquina complicada. Sin embargo, para tal observador ya ha desaparecido de la vista para siempre lo esencial de lo corporal.

Martin Heidegger (2007: 312)

La publicación de *Los demonios de Heidegger* (Xolocotzi/Tamayo, 2012) suscitó comentarios en torno a la relación entre la vida y la obra de Martin Heidegger. El libro saca a la luz el móvil central para el filosofar: Eros. No es nada nuevo porque se trata, como Heidegger mismo enfatiza, del más antiguo de los dioses, aunque su papel haya sido soterrado por el pretendido protagonismo de una razón neutral.[2] Sin embargo, a pesar de que *Eros*

[1] El presente texto fue concluido en una estancia de investigación bajo el apoyo de la Alexander von Humboldt-Stiftung.

[2] Así lo indica Heidegger en una carta a su esposa Elfride: «Lo segundo, inseparable de mi amor por ti y de mi pensar, aunque de manera diferente, es difícil de decir. *Lo llamo Eros, el más antiguo de los dioses según la palabra de Parménides...*» (Heidegger, 2008: 271; cursivas mías).

pueda ser visto como motor del pensar, y la vida de Heidegger así lo testifica, este no es tematizado en ningún escrito. Por ello, algún crítico indicó el contraste entre la *vida erótica* de Heidegger y la falta de erotismo en sus escritos.[3] Eros parece estar ausente como tema. ¿Será acaso que se retrae al actuar?

El retraerse de lo actuante no es para Heidegger un asunto secundario, sino que adquiere el papel de fenómeno. Este no es lo que aparece trivialmente de inmediato, sino aquello que se muestra en sí y desde sí en el marco de sus modos de aparición. Sabemos que la gran apuesta fenomenológica de Heidegger insiste en que hay fenómenos que precisamente no se muestran. A esta serie de fenómenos el filósofo de Friburgo les dará el nombre de *ser*.

La pregunta por el ser no es entonces la pregunta por un tema o problema, sino por aquel fenómeno cuyo aparecer consiste precisamente en retraerse. Tal posibilidad se origina al cuestionar una metafísica determinada ontológicamente por la positividad de la presencia. Y ese cuestionamiento se elabora sobre la base del hilo conductor de la propuesta heideggeriana: la diferencia ontológica.[4] Es decir, pensar el ser como el fenómeno que se retrae remite a cuestionar la positividad de la entidad que determinaba toda posibilidad ontológica. De esa forma, el ser es aprehendido no ya como la entidad fundamentadora de todo ente, sino como su otredad. El ser es, pues, aquello otro del ente, aquello que precisamente se retrae en la entidad.

Quizá uno se podría preguntar por la necesidad de pensar tal otredad. ¿Por qué no basta con la positividad entitativa? La respuesta la encontramos a lo largo de la obra heideggeriana: la metafísica occidental ha anulado la posibilidad de otra necesidad. Detectar la

---

[3] Eso escribe Luis Fernando Moreno Claros en su reseña «Heidegger erótico» del 26 de diciembre de 2012: «Es curioso que tanto erotismo generase un pensamiento tan abstruso y antierótico como es el heideggeriano».
http://blogs.elpais.com/tormenta-de-ideas/2012/12/heidegger-er%C3%B3tico.html.

[4] Esto ya lo he trabajado en otros textos, *cf.* Xolocotzi, 2011a, especialmente el capítulo 4: «Diferencia ontológica y retención. Los temples en el pensar ontohistórico».

necesidad de la otredad del ente revela ya una ruptura con el modo de pensar metafísico afianzado en la positividad de la presencia.

La dimensión ontológica radical de la otredad del ente, pensada a partir de la diferencia ontológica, inicia su recorrido en la confrontación con autores contemporáneos de Heidegger como Edmund Husserl y con clásicos de la tradición occidental como Aristóteles.[5] Todo ello logra una primera expresión en la fenomenología hermenéutica de la facticidad de los años veinte. En *Ser y tiempo*, Heidegger logra ya un primer distanciamiento, tanto en términos sistemáticos como históricos, de la positividad occidental bajo la figura del replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser y la destrucción de la ontología.

En esta primera gran concreción de su camino filosófico, nuestro autor deja ver ya la transformación en la idea de fenómeno respecto de toda posibilidad ontológica. Lo ontológico no será, pues, aquello que se muestra, sino aquello que se retrae, «aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra» (Heidegger, 2003: 58). Los fenómenos ontológicos resumidos en la palabra *ser* no remiten nuevamente a una unidad primigenia, sino a modos de mostrarse al retraerse, ocultarse y así permitir la aparición entitativa.

Aunque Heidegger no enfatice que esta idea de *fenómeno ontológico* se lleva a cabo a colación de la diferencia ontológica, basta con realizar una lectura cuidadosa de *Ser y tiempo* para detectar tal postura. Quizá no podríamos refrendar la tesis de von Herrmann (véase Herrmann, 1987) en torno al carácter arquitectónico de *Ser y tiempo*, si se tienen en cuenta las condiciones de su redacción y publicación (véase Xolocotzi, 2011b: 106 ss.); sin embargo, sí podemos detectar una serie de elementos que están presentes y que no fueron tematizados por el autor en la parte publicada.[6]

---

[5] *Cf.* Xolocotzi, 2004, 2007 y 2011b, así como Rodríguez, 1997; Lara, 2008; y Escudero, 2010.

[6] Para revisar la historia de la publicación de *Ser y tiempo* puede verse Herrmann, 1997; y Xolocotzi, 2011b.

Lo más conocido en este sentido es la ausencia de los indicadores formales *(formale Anzeige)*. Frente a una pregunta de Löwith después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger dirá que eso de alguna manera está presupuesto: «Indicación formal, crítica de la doctrina común del *a priori*, formalización, etcétera, todo está para mí ahí, aun cuando ahora no hablo de ello» (Pöggeler, 1990: 37). Otro caso es también la diferencia ontológica.

La diferencia ontológica señala la otredad del ente: aquello que no se muestra en su entidad y que Heidegger nombra *ser*. Si el origen de este preguntar se halla, de acuerdo con el mismo Heidegger, en la lectura de la tesis doctoral de Franz Brentano en torno a la multiplicidad de modos de hablar del ente en Aristóteles (véase Xolocotzi, 2011b: 19), podríamos afirmar que en el filósofo de Friburgo se trata también de una multiplicidad de modos de hablar ya no del ente, sino del ser. Lo que caracteriza estos modos, y precisamente los diferencia del ente, es su carácter de retraimiento.

El inicio real de *Ser y tiempo* lo encontramos en la descripción cotidiana en la que se realiza la vida fáctica.[7] Heidegger toma, pues, el punto de partida común a todo fenomenólogo, aunque no se refiere a la actitud natural como lo hace su maestro Husserl,[8] sino a la inmediatez indiferente de la cotidianidad.[9] El despliegue temático

[7] En su último curso de Marburgo, Heidegger señaló que el inicio *real* de *Ser y tiempo* lo constituye el capítulo segundo de la primera sección, titulado «El ser-en-el-mundo en general como constitución fundamental del *Dasein*» (Heidegger, 1990: 214).

[8] Múltiples investigaciones han tratado de acercar el punto de partida de Husserl y el de Heidegger a partir de la actitud natural y la impropiedad. Una de las primeras fue Merker (1988: 8). Sin embargo, la publicación tanto de la *Gesamtausgabe* como de *Husserliana* y otros textos ha posibilitado mayor claridad en la relación Husserl-Heidegger.

[9] Así como el punto de partida de Heidegger lo constituye la descripción de la cotidianidad del ser-en-el-mundo, el inicio fenomenológico de Husserl será el despliegue de la actitud natural a partir del parágrafo 27 de *Ideas I*.

de la cotidianidad conduce a nombrar la diferencia ontológica con su primer nombre: la diferencia entre la *apertura* de ser y el *descubrimiento* de los entes (véase Heidegger, 2003: 96 y 107).

Este primer señalamiento conduce a pensar la estructura del ente descubridor de entes, pero abierto en su ser. A esto, sabemos, Heidegger nombrará *ser-en-el-mundo*. La primera sección de la primera parte del libro consistirá en desglosar esta estructura unitaria. A lo largo de los primeros cinco capítulos, nuestro autor duplicará la terminología con la intención de nombrar en cada caso la diferencia ontológica sin llamarla expresamente por su nombre.

Así, al llegar al capítulo quinto y abordar la tematización del estar-en (ser-en) mediante el despliegue de los modos de apertura centrales, encontramos que estos son pensados en el marco de la diferencia ontológica. A lo ontológico de la comprensión le corresponde lo óntico de las posibilidades comprendidas, mientras que a la disposición afectiva le atañen los temples (véase Xolocotzi, 2007: 189 ss.). Todo el análisis de la apertura ontológica se lleva a cabo en su contraste con el descubrimiento óntico.

Si todo *Ser y tiempo* se desarrolla en el marco de la diferencia ontológica, podemos intuir que hay una correlación indisociable. Aunque Heidegger ya lo anticipaba al inicio del texto al decir que ser es siempre ser del ente y este siempre es ente en su ser (Heidegger, 2003: 60), algunas lecturas interpretativas buscaban una cierta separación en dos regiones. Aunque haya una diferencia, no se justifica con ello la independencia o autonomía de los diferendos.

Que esto es así lo recuerda Heidegger después de la publicación de *Ser y tiempo* en una carta de 20 de agosto de 1927 a su alumno Karl Löwith:

> También estoy convencido de que la ontología solo puede ser fundada ónticamente, y creo que hasta el momento, antes de mí, nadie lo había visto ni señalado de manera explícita. Pero la fundación óntica no quiere decir remitir y retornar *arbitrariamente* a algo óntico, sino

> que el fundamento solo es hallado *para la ontología* de modo que uno sabe lo que esto mismo es y entonces la deja fundamentarse como tal. (Pöggeler, 1990: 37 ss.)

Esto es confirmado posteriormente mediante Medard Boss a partir de los diálogos que sostiene con Heidegger:

> De todo lo que Sartre escribe, nada es verdadero. Más bien la totalidad de los rasgos ontológicamente esenciales de una cosa son visibles solo a través de datos ónticamente descriptibles, como viceversa todos los datos ónticamente perceptibles están fundados en sus determinaciones ontológicas y son regidas por estas, en tanto son. Los rasgos ontológicos y los hechos ónticos no pueden ser encontrados de manera separada, sino que siempre se entrelazan uno a otro. (Gander, 1991: 125)

Si esto es así, entonces la diferencia ontológica está siempre en juego en la relación óntico-ontológica y abarca todas las posibilidades de ser del *Dasein.* Entre ellas se halla necesariamente la cuestión del *cuerpo.*

A lo largo de varias décadas de interpretación en torno a la obra de Heidegger, encontramos la crítica iterativa de que en su filosofía hay claramente un olvido del cuerpo. Si vemos esta objeción a la luz de lo señalado en torno a la diferencia ontológica, queda claro que no es posible tomar el cuerpo como el lado *óntico* del *Dasein,* sino que la corporalidad se aprehende en el entrelazamiento óntico-ontológico que determina el modo de ser del *Dasein* como existencia. Así, el cuerpo no podría ser visto simplemente como lo óntico y la existencia como lo ontológico.

El problema no es, pues, aprehender el cuerpo como tal, sino detectarlo desde el modo propio de ser del ente comprensor afectivo de ser, es decir, del ente existente. Al cuerpo óntico que puede ser descubierto le corresponde, pues, la apertura de una corporalidad que solo puede ser aprehendida como fenómeno ontológico, es decir, no como ente descubierto sino como ser *aperiente.*

Si ya hemos enfatizado que en la diferencia entre ser y ente se da también la disparidad en el modo de acceso, entonces, lo abierto del

cuerpo ontológico no puede ser descubierto como un ente, sino que tiene carácter de ser; y, por ende, se manifiesta en su retraimiento.

El retraimiento de los fenómenos ontológicos será ocasión de crítica al planeamiento filosófico central de Heidegger, tanto en la ontología fundamental como en el pensar ontohistórico. Sin embargo, en ese punto se halla la posibilidad de comprender la radicalidad de la propuesta. Si no se logra divisar el acceso propio a lo ontológico y se presupone un acceso óntico, entonces se mantiene la interpretación sobre la base positiva del descubrimiento de los entes, tal como ha trabajado gran parte de la metafísica occidental.

El *olvido* del cuerpo es expresión, pues, del olvido del ser. El ser ha sido olvidado porque no puede ser accesible como *positum* entitativo. Asimismo, el cuerpo. Su aprehensión como fenómeno no puede limitarse a la tematización de algo extenso que simplemente está-ahí presente. El cuerpo no es lo presente que se tiene, sino lo existente que se es.

El problema en el acceso a la corporalidad ontológica del existir evitará que Heidegger *hable de más* en torno al cuerpo. Por ello se entiende la crítica que Jean-Paul Sartre realizará.[10] Heidegger simplemente responderá que lo corporal «es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía más que decir al respecto» (Heidegger, 2007: 311).

El silencio de Heidegger acerca de la apertura del cuerpo remite, pues, al retraimiento del cuerpo en su carácter ontológico. Sin embargo, una posibilidad fenomenológica que se ha dado ya desde Husserl, pasando por Merleau-Ponty, para romper el silencio en torno a la tematización del cuerpo es precisamente diferenciar el cuerpo propio del cuerpo material u objeto a partir de la diferenciación terminológica que permite *Leib* y *Körper*.[11]

---

[10] Esta crítica la recuerda Medard Boss en una conversación con Heidegger. De acuerdo con esto, Sartre estaba sorprendido de que Heidegger «haya escrito solamente seis líneas acerca del cuerpo en todo *Ser y tiempo*» (Heidegger, 2007: 311).

[11] En mi versión castellana de *Seminarios de Zollikon* evité traducir *Leib* y *Körper* de modo diferente y solo me limité a indicar entre paréntesis o corchetes a

Este procedimiento lo aprovechará Heidegger también en uno de los pocos textos en los que se atreve a escribir más sobre la cuestión del cuerpo: *Seminarios de Zollikon*. Ahí, nuestro autor tematiza en varias sesiones las dificultades para pensar el carácter ontológico del cuerpo desde el existir y no desde la presencia.[12]

Como ya anticipamos, existir es un modo de ser cuya determinación fundamental yace en el carácter descentrado del ente que aparece. Esto será abordado desde la idea de la estancia extática del *Dasein*, es decir, su estar siempre ya fuera de sí en cuanto mera relación de ser. Si el *Dasein* es el lugar en donde acontece la diferencia ontológica, es decir, el entrelazamiento de lo óntico y lo ontológico, entonces, decíamos, el cuerpo podrá ser también interpretado desde el modo de ser correspondiente desde la guía de la diferencia ontológica. En este caso se puede hablar, pues, de un cuerpo extático, cuya tematización logra ser destacada al ser confrontado con una visión meramente óntica del cuerpo en cuanto extensión.

Una manera en la que Heidegger aborda la confrontación entre el cuerpo extenso y el cuerpo extático en *Seminarios de Zollikon* es a partir de la pregunta por los límites del cuerpo: los límites del cuerpo *(Körper)*, pensado ónticamente como mera extensión, no coinciden con los límites del cuerpo pensado óntico-ontológicamente de manera extática *(Leib)* porque «estamos siempre más allá del cuerpo *[Körper]*» (Heidegger, 2007: 134).

Los límites del cuerpo *(Körper)* estarían marcados por la determinación ontológica de la presencia en cuanto extensión; mientras que el cuerpo *(Leib)* está determinado por mostrar una relación de ser siempre fuera de sí. Por ello es que, «al señalar con el dedo hacia

---

qué término alemán se refiere. La justificación para esto es que en alemán pueden emplearse términos de origen germano y latino, mientras que en castellano solo contamos con la palabra romance. Considero que no se trata de complicar una traducción, sino de aprender a pensar los fenómenos con los recursos terminológicos con los que contamos (*cf.* Heidegger, 2007: 7).

[12] El hecho de que Heidegger apoye sus reflexiones en la separación terminológica *Leib-Körper* deja ver lo permeable del diálogo fenomenológico.

el crucero de la ventana que está allá, no termino en la punta del dedo» (Heidegger, 2007: 134). Ante la pregunta sobre el límite del *corporar*, Heidegger indica que «es el horizonte del ser en el cual permanezco. Por ello el límite del *corporar* cambia constantemente mediante la modificación del alcance de mi estancia» (2007: 135).

Si preguntamos por el *corporar* de una experiencia académica como podría ser la lectura de una ponencia, lo que se muestra es que en ese caso estoy sentado en la silla y que me apoyo en la mesa mientras leo mi comunicación frente al público. Eso, como destaca Heidegger, no puede ser entendido como «un estar ahí de un cuerpo sobre otro», como sería la silla y la mesa (Heidegger, 2007: 146). Al concluir mi lectura, alguno de los asistentes podrá preguntar y en ese caso estaré a la escucha. Mi hablar y escuchar como el escuchar y hablar de los asistentes se da como diálogo que muestra el *corporar* del ser-en-el-mundo. Lo fuera de sí de tal *corporar* se deja ver en el hecho de que yo me dirijo a los asistentes y de que ellos me hablan al preguntar. A pesar de la posible intervención técnica de un micrófono, la lectura que efectúo tiene en cuenta la escucha en la medida en que intento leer para ser comprendido con pausas y con pretensión de claridad, por lo menos acústica. Así, la lectura no es una cuestión mecánica, como si se tratara de fonetizar solamente un determinado orden de palabras. Se trata de un evento corporal en el que está en juego mi *ser-en-el-mundo* en la situación respectiva. A partir del modo en el que abro mundo en ese evento académico, se organiza el *ahí* de mi cuerpo, por ejemplo, al estar sentado y no moviéndome de un lado al otro del auditorio. Con ello, lo que vemos es que mi cuerpo no se limita a estar sobre la silla y apoyado en la mesa, sino que incluye el lenguaje al hablar y escuchar: «Oír y hablar, esto es, el lenguaje, en general, es siempre también un fenómeno corporal» (Heidegger, 2007: 147).[13]

[13] Un análisis más detallado del papel del lenguaje lo desarrollo en el escrito «Habla, diferencia ontológica y ser-en-el-mundo. Aspectos del lenguaje a partir de

Mi hablar y escuchar son tales en cuanto que *corporan* ahí. Sin embargo, este *estar ahí* es a su vez un estar allá al escuchar a alguien que pregunte o al leer mis páginas agarradas por mis manos. Estoy ahí y allá precisamente porque mi modo de ser no es un mero *estar-ahí-presente*,[14] sino un existir, es decir, un estar extático o fuera de sí. El cuerpo está entonces fuera de sí al estar ahí y allá.

Como vemos hay, pues, una diferencia entre entender el cuerpo a partir de la entidad del ente que está-ahí como mera positividad y entenderlo desde el existir como un estar en cada caso fuera de sí. Lo corporal tiene entonces carácter de ser y, por ende, solo puede ser pensado como relación fuera de sí, extática. Lo corporal pertenece al existir y mienta un acontecer: «... está determinado por mi ser-humano en el sentido de la estancia extática en medio del ente despejado» (Heidegger, 2007: 135).

Si vemos todas estas reflexiones tardías sobre el *corporar* a la luz de la diferencia ontológica y el carácter extático de las situaciones cotidianas, entonces, en sentido estricto, no se podría hablar peyorativamente de un olvido del cuerpo en *Ser y tiempo,* sino de una resignificación de lo corporal a partir de la existencia y no de la presencia. Se trata, como acabamos de ver, de un cuerpo extático que al existir está ahí, pero también allá; no es un mero estar-ahí presencial extenso. Si la tesis central de Heidegger consiste en mostrar que el modo de ser del *Dasein* no es la presencia y que, por ende, sus tematizaciones no corresponden a categorías, sino a *existenciarios* porque su modo de ser consiste en existir, entonces todo fenómeno del *Dasein* deberá ser aprehendido desde ahí. El cuerpo como

la ontología fundamental de Martin Heidegger» que se halla en proceso de publicación en un libro de homenaje a Félix Duque.

[14] No se debe confundir el *estar ahí* o *estar allá* espacial en que se lleva a cabo el *corporar* del *Dasein* con el mero *estar-ahí* presente de un ente que no tiene el modo de ser de la existencia. Tal *estar-ahí* es la propuesta de Jorge Eduardo Rivera para traducir la *Vorhandenheit* que Heidegger atribuye a los entes teoréticamente accesibles y que ha sido el modo de ser privilegiado por la tradición metafísica occidental.

algo presencial determinado categorialmente desde la extensión no sería, pues, el cuerpo del *Dasein*. Así, aunque no se expresa de manera temática en la analítica *existenciaria*, hay una crítica al cuerpo en cuanto presencia y elementos centrales para pensar el cuerpo de modo *existenciario*. Y eso, como hemos visto, solo puede llevarse a cabo a la luz de la diferencia ontológica: «Pues bien, todo lo que nombramos nuestra corporalidad, hasta la última fibra muscular y hasta la más oculta molécula hormonal, pertenece esencialmente al interior del existir» (Heidegger, 2007: 312).

En todo caso, el cuerpo no es una cosa, un *Körper*, sino que todo cuerpo, esto es, el cuerpo en cuanto cuerpo, es en cada caso mi cuerpo extático. El *corporar* del cuerpo se determina a partir del modo de mi ser. Es un modo del *Da-sein* (Heidegger, 2007: 134). Quizá en esto se halle una diferencia entre el modo de tematización del cuerpo en Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger. Este no se centrará en el propio cuerpo, sino en el cuerpo extático a partir de la estructura de ser-en-el-mundo.

Evidentemente, lo aquí señalado sobre el cuerpo y el *corporar* sugiere una posible vía para entender su carácter ontológico. Pero eso queda abierto como problema. Quizá en ello se halle lo central. Frente a una referencia de Nietzsche, que en 1886 consideraba el cuerpo como lo más claro y comprensible, Heidegger, en *Seminarios de Zollikon*, señalará que «no podemos hablar ahí de una solución al problema del cuerpo. Ya es mucho si logramos ver este problema» (Heidegger, 2007: 127).

Bibliografía

Primaria

Boss, Medard (1991): «Anstösse Martin Heidgegers für eine andere Psychiatrie», en Hans-Helmuth Gander (ed.): *Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie, Kunst, Medizin*, Frankfurt am Main: Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1990): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, vol. 26, Frankfurt am Main: Klostermann.
— (1990): «Drei Briefe Martin Heidegger san Karl Löwith», en Dietrich Papenfuss y Otto Pöggeler (eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, Frankfurt am Main: Klostermann.
— (2003): *Ser y tiempo*, Jorge E. Rivera (trad.), Madrid: Trotta.
— (2007): *Seminarios de Zollikon*, Ángel Xolocotzi (trad.), 2ª ed., Morelia: Jitanjáfora; Barcelona/México: Herder, 2013.
— (2008): *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, Sebastián Sfriso (trad.), Buenos Aires: Manantial.

Secundaria

ESCUDERO, Jesús (2010): *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona: Herder.
HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1987): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von* Sein und Zeit, vol. 1, Frankfurt am Main: Klostermann.
— (1997): *La segunda mitad de* Ser y tiempo. *Sobre* Los problemas fundamentales de la fenomenología *de Heidegger*, Madrid: Trotta.
LARA, Francisco de (2008): *Phänomenologie der Möglichkeit: Gründzuge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Freiburg: Alber.
MERKER, Barbara (1988): *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
NIELSEN, Cathrin, Michael STEINMANN y Frank TÖPFER (eds.) (2007): *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen und Newmann.
RODRÍGUEZ, Ramón (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid: Tecnos.
XOLOCOTZI, Ángel (2004): *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y tiempo, México: Plaza y Valdés.
— (2007): *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México: Plaza y Valdés.

– (2011a): *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México: Porrúa.
– (2011b): *Una crónica de* Ser y tiempo *de Martin Heidegger*, México: Ítaca.
– (2013): *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, Madrid: Plaza y Valdés.
– y Luis Tamayo (2012): *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid: Trotta.

7. Schelling en Heidegger: cuerpo y vida, fundamento y libertad

Fernando Huesca Ramón

Veo cómo raudas aquí en la vida la
juventud y la esperanza se fugan.
¡Oh! ¡Si tan solo pudiera darme una
respuesta de este «hacia dónde»!

Rainer Maria Rilke

Hacia 1797, en su *Fundamentación del derecho natural,* Fichte declara la dimensión *corporal* del ser humano como esencial no solamente para el sostenimiento de una determinada *vida biológica,* sino propiamente para la *realización* del carácter moral (es decir, la dirección de la conducta con base en pautas universales —en seguimiento notable de la doctrina moral de Kant—) y del concomitante carácter intersubjetivo del ser humano. «La persona no puede adscribirse un cuerpo sin ponerlo como cayendo bajo el influjo de una persona ajena a él y sin determinarlo ulteriormente por ella», declara Fichte (Villacañas, 2001: 133). Así, en suma, el cuerpo en Fichte es la condición de posibilidad de una acción moral en el *mundo,* puesto que el lenguaje, la conducta y, a fin de cuentas, la *razón* tienen su anclaje fundamental (podríamos decir propiamente ontológico) en él.

Hegel, seguidor al igual que Schelling en un inicio del pensamiento ficthteano, declara también esencial —unas dos décadas más tarde, en su *Filosofía del derecho*— la dimensión corporal para el ámbito moral y ético del ser humano. «Yo soy vivo en este cuerpo orgánico, el cual [...] es mi existencia exterior universal e indivisa, la posibilidad real de toda ulterior existencia determinada» (Hegel, 1986: 110), afirma el autor de *Fenomenología del espíritu*. Ahora bien, no es este el momento de tratar con detalle las ideas hegelianas en torno a la corporalidad, ni su deuda y controversia aguda con el planteamiento metafísico y moral de Fichte. Baste con resaltar un último aspecto de su perspectiva a partir del siguiente fragmento: «En tanto que yo vivo, mi alma (el concepto, y más elevado aún, lo libre) y mi cuerpo no están separados; el cuerpo es la existencia de la libertad, y yo percibo sensiblemente en él» (Hegel, 1986: 111). Se trata de una tajante afirmación *en contra* del dualismo platónico (y patente en la tradición filosófica hasta Descartes y Kant) de alma y cuerpo, de actividad corporal (biológica, material, etcétera) y de actividad mental.

Precisamente este aspecto profundamente inmanentista y antitrascendentalista es uno de los puntos centrales del idealismo alemán de Fichte a Hegel, pasando por Schelling. El entendimiento de la realidad en términos de un sustrato único (panteísmo), de actividad inmanente y de obtención de cierta finalidad última es algo que puede caracterizar fundamentalmente a Fichte, a Schelling y a Hegel, y que además puede servir como punto de contraste con Kant: a fin de cuentas el punto de partida de los tres y el maestro a continuar, superar o corregir. Frente a la división kantiana de la investigación de la realidad en los ámbitos sensibles (lo concerniente al concepto de *naturaleza*) y suprasensible (lo concerniente al concepto de *libertad*), los grandes idealistas alemanes lanzaron el grito de batalla del primado de la autoproductividad, de la patencia de fuerzas vitales en la realidad y, de una u otra manera, del primado de la *praxis* (individual, colectiva u *ontoteológica*).

¿Qué lugar ocupan Schelling y Heidegger en este cuadro preparatorio y contextual? Precisamente el objetivo de esta breve expo-

sición es destacar el rescate heideggeriano de estos últimos puntos presentes en la filosofía de Schelling, y que fungen como punto de partida o inspiración para la tesis heideggeriana de la relación entre fundamento y existencia y, a fin de cuentas, también del tema del *mal*. Las nociones de *cuerpo, vida, fundamento* y *libertad* en Schelling habrán de mostrarse en su *radicalidad,* en el sentido de anclaje en lo más profundo de las *raíces* de *lo real* y que de ese modo se vinculan con las cuestiones fundamentales del pensar heideggeriano.

«El peso propio del tratado de Schelling *(Tratado sobre la libertad humana),* en lo que respecta a su contenido y estructura, yace en la introducción y en las cuatro primeras secciones. La introducción desarrolla la cuestión del sistema; las secciones mencionadas elaboran una posición fundamental de la filosofía» (Heidegger, 1990: 198), declara Heidegger hacia el final de su *texto* sobre Schelling y la libertad humana. Se trata de una palpable salutación a la perspectiva filosófica del autor del *Tratado sobre la libertad humana,* ya que la mentada «posición fundamental de la filosofía» concuerda notoriamente con el núcleo del pensar de Heidegger. El maestro de la Selva Negra continúa: «... la libertad, en cuanto existente, se resiste al concebir, pues el "ser-libre" nos pone en el ejercicio del ser, no en la mera representación del mismo. Pero ese ejercicio no es el ciego desarrollo de un proceso, sino un sapiente estar dentro del ente en total, al cual hay que soportar» (Heidegger, 1990: 198). La libertad, de acuerdo con esto, se vive propiamente no en la representación, o en la concepción, sino en el *ser,* en la *asunción* de lo más propio e íntimo del hombre, a saber, su «sentimiento de fundamento del mundo» (Heidegger, 1991: 85) o, como se denomina en otro lugar, el «temple fundamental» (Heidegger, 1991: 129) o la «voluntad de fundamento» (Heidegger, 1991:153). A esta consideración de la libertad, de la filosofía y de la *existencia* en general de Schelling y Heidegger subyace, ante todo, una concepción de la libertad, del principio y, a fin de cuentas, de la naturaleza radicalmente distinta a la usual en la Modernidad en general (y también radicalmente distinta a la de Fichte y Hegel). Tornemos nuestra atención, entonces, a este tema.

Schelling declara en su *Tratado:* «Toda la nueva filosofía europea tiene desde su comienzo (con Descartes) esta falta común, que para ella no existe la naturaleza y que le falta un fundamento viviente» (Schelling, *apud* Heidegger, 1991: 125). Se trata de una tajante afirmación en contra de la visión mecánica de la naturaleza, patente no solo en Descartes, sino en la Modernidad en general, y que encuentra a una figura icónica en Newton, cuyos *Principia* sentaron la pauta para un paradigma de investigación de la naturaleza de índole racional, empírica y de búsqueda de leyes y relaciones causales. Frente a esto, la *filosofía de la naturaleza (Naturphilosophie)* alemana (Schlegel, Schelling, Goethe y Hegel) lanzó una «ideología científica rival» (Hobsbawm, 1996: 294) al paradigma mecanicista newtoniano. En torno a este paradigma alternativo de *reflexión* sobre la naturaleza, Heidegger declara:

> Sabemos finalmente, que en los últimos decenios del siglo XVIII, en transición hacia el XIX, la indagación de la naturaleza fue desplazada a un suelo más originario y se produjeron nuevas intuiciones, donde jugaron un papel especial los fenómenos fundamentales de la gravedad y la luz. Nosotros, hombres de hoy, carecemos las más de las veces de ojos para comprender esa visión de la naturaleza. A esa indagación se le llama «filosofía romántica de la naturaleza», queriendo decir, en segunda intención que toda ella es propiamente un disparate. (Heidegger, 1991: 140)

Pues precisamente para Heidegger, así como para Schelling, esta consideración de la naturaleza parte de «un suelo más originario», justamente la condición *sin la cual* no podríamos comprender *adecuadamente* la esencia de la libertad humana y, así, la esencia del ser humano (¡y del *ser*!) en general. ¿Cuál es entonces el núcleo central de la filosofía de la naturaleza de Schelling y qué relación guarda con la cuestión sobre la libertad humana? El siguiente fragmento schellinguiano debería ser de utilidad para aclarar esta cuestión:

> El problema más universal, que abarca el todo de la naturaleza y [...] así el *más elevado* problema [...] es este: ¿cuál es la fuente uni-

versal de la actividad en la naturaleza? ¿Qué causa originó en la naturaleza la primera separación dinámica (de la cual lo mecánico es una mera consecuencia)? ¿O qué causa lanzó primero en la tranquilidad universal de la naturaleza la semilla del movimiento, en la identidad universal la duplicidad, en la universal homogeneidad de la naturaleza, los primeros destellos de heterogeneidad? (Schelling, 1996: 380)

Así, en efecto, el problema se vuelve hacia lo más *originario,* como repetidamente recuerdan tanto Schelling como Heidegger. El punto de vista de la filosofía de la naturaleza schellinguiana, así como de su filosofía en general, se basa en la siguiente cuestión: ¿cuál es el fundamento último de la realidad (naturaleza, historia, espíritu, arte, etcétera)?, ¿cuál es el origen de todo lo que existe?, ¿por qué hay multiplicidad y no mera unidad y rigidez? O en sus propias palabras: «¿Por qué realmente existe algo? ¿Por qué no es la nada?» (Grave, 2002: 153).

Heidegger retoma precisamente esta cuestión a la luz de su interpretación de la historia de la filosofía occidental (tomando como base la cuestión de la *pregunta por el sentido del ser*) y declara que en Schelling (y en el idealismo alemán en general) la cuestión primordial es «conocer y aprehender, desde su base y más originariamente, un todo diseñado en lo que respecta a su previo diseño» (Heidegger, 1991: 61). Esto, en relación con Schelling, roza claramente con una pauta de reflexión *teológica,* ya que el propio autor del *Tratado sobre la libertad humana* habla de «lo absoluto o Dios» como la fuente de derivación del *todo* o del «ser o la realidad» (Schelling, 2006: 25). Así, en Schelling, el conocimiento del todo, del diseño del todo o de la posibilidad del todo coincide, a fin de cuentas, con una cierta reflexión sobre Dios o lo absoluto —el «ser originario» (Heidegger, 1991: 60) en la interpretación heideggeriana de Schelling—. Esto no supone para Heidegger problema alguno, puesto que para él «toda filosofía es teología en el sentido originario y esencial, de que el conceptuar *(logos)* al ente en total pregunta por el fundamento del Ser y ese fundamento es llamado

theos, Dios» (Heidegger, 1991: 61). El autor de *Ser y tiempo*, efectivamente, nos recuerda que la palabra y el concepto de *teología* no surgieron *en primera instancia* en el marco de lo eclesiástico y la fe, sino en el «interior de la filosofía» (Heidegger, 1991: 61). Así, Heidegger efectúa un giro ontológico en su argumentación en su interpretación del *Tratado* de Schelling, desvío análogo al giro ontológico manifiesto en la explicitación de las nociones de *mundo* y *tierra* en su texto sobre el origen de la obra de arte, y subraya lo que llama la «ensambladura ontológica» (Heidegger, 1991: 130) del sistema de Schelling a partir de las nociones de *fundamento* y *existencia*. Veamos:

> «Fundamento» quiere decir siempre para Schelling: asiento, basamento, «base»; así pues, no significa «fundamento» en el sentido de *«ratio»*, al cual se opone el concepto de «consecuencia», en cuanto que la *ratio* indica por qué una proposición es válida o no. «Fundamento» es para Schelling precisamente lo no-racional.
>
> «Existencia» no significa propiamente el modo de Ser, sino el ente mismo en un sentido determinado —en cuanto existente [...] Existencia, lo que *sale fuera de sí y se patentiza al salir-afuera*. A partir de esta aclaración: «fundamento» como lo que constituye el basamento y «existencia» como lo que se patentiza, se pone de manifiesto que esa distinción no coincide en modo alguno con una distinción usual en la filosofía, la de *essentia y existencia*, «esencia» y «realidad», lo-que algo es y que algo es. (Heidegger, 1991: 131)

Se trata de una distinción establecida por primera vez por Schelling (Heidegger, 1991: 130) y que podríamos considerar completamente compatible con el núcleo del pensamiento heideggeriano. A partir de esta distinción, Heidegger ordena, de manera interesante, *todas las distinciones directrices* que ha acogido la filosofía de la identidad de Schelling, de modo que, por *un lado*, tenemos la *naturaleza*, lo *real*, el *ser*, el *fundamento* y, *por otro lado*, tenemos el espíritu, lo *ideal*, el *ente* y la *existencia:* la base y la explicitación, el fondo oscuro y la manifestación luminosa. Tenemos con esto una base para pensar la inserción de la dimensión corporal humana den-

tro de todo el armazón ontológico de Schelling, expresado por Heidegger. Este mismo declara: «La libertad es un carácter del hombre en tanto personalidad, en tanto espíritu; pero el hombre es a la vez cuerpo y naturaleza; la determinación de la libertad tiene que ser deslindada respecto de la naturaleza, es decir, tiene que ser puesta en referencia con esta» (Heidegger, 1991: 19). Se trata esta de una idea fundamental de nuestra exposición: *el hombre es a la vez cuerpo y naturaleza,* no solo personalidad, no solo espíritu; de modo que la cuestión de la libertad humana ha de referirse no solamente a esta última esfera, sino a la esfera corporal y natural. Schelling se desmarca de la tradición filosófica occidental (Platón, Descartes, Spinoza y hasta Hegel, podríamos decir) para afirmar que la esencia de la libertad humana se encuentra enraizada *profundamente* en el *ser* originario de todo *lo que es;* lo cual requiere una consideración de la naturaleza que, lejos de considerarla un mero *substratum* material carente de *yoicidad* o, sencillamente, una extensión en el espacio *sin pensamiento* (Descartes), la concibe como un elemento *intrínseco* a la misma constitución del propio yo, pensamiento o preguntar reflexivo, pero no solamente a manera de mero bloque de construcción de lo espiritual, sino ya *como* lo espiritual esencialmente, en cuanto que participa de la misma *fuente ontológica originaria.* En palabras de Heidegger: «A consecuencia de esto los miembros de la distinción anterior, "naturaleza y espíritu", se vuelven afines, la naturaleza se hace espiritual y el espíritu, natural, y esa contrariedad parece disolverse en un compromiso» (Heidegger, 1991: 73). A fin de cuentas, entre fundamento y existencia hay una relación de copertenencia (Heidegger, 1991: 139), una intimidad fundamental, un compromiso que, en su momento, en los textos tanto de Schelling como de Heidegger (así como en la historia del arte y de la mitología, de acuerdo a Schelling), se revela esencialmente tenso y disonante. Como veremos a continuación, la *vida* de lo absoluto —la dinamicidad originaria fundamento-existencia (Heidegger, 1991: 158)— no es una vida armónica, mansa e idílica (o no solamente esto), sino una vida de ruptura, dislocación y hasta desolación. Schelling escribe:

> Esta es la tristeza que se adhiere a toda vida finita, y si bien en Dios es una condición propiamente independiente, así el fundamento de la oscuridad es en él mismo una fuente de tristeza, la cual empero nunca llega a la realidad, sino que sirve solamente como la eterna dicha de la superación. El hombre nunca puede domeñar la condición, si bien en el mal pugna por ello [...] De ahí el velo de la pesadumbre que se extiende sobre la naturaleza entera, la profunda e indestructible melancolía de toda la vida. (Schelling, 1907: 495)

Se trata de un célebre fragmento sobre el que Georg Steiner elabora una interesante elegía filosófica sobre la finitud y la precaria y frágil *condición humana (Diez [posibles] razones para la tristeza del pensamiento).* El filón de la interpretación de Heidegger no dista demasiado de la lectura de Steiner; sin embargo, su interpretación se encuentra enmarcada dentro de las reflexiones generales sobre el fundamento y la existencia que hemos esbozado en este trabajo, así como en su pensamiento filosófico en general. Así, Heidegger declara aclaratoriamente: «... lo creado no logra jamás dominar plenamente al fundamento: se quiebra contra él, permanece excluido de él y sobrecargado por su pesantez» (Heidegger, 1991: 196). Lo creado, en la concepción de Heidegger en este punto —sencillamente lo expuesto, lo manifestado o lo devenido— no puede dominar, abarcar, aprehender o, a su vez, hacer-manifiesto el fundamento, la base o el origen. En cuanto lo devenido o lo *ex-pulsado* solo puede desarrollar una intuición o un tender-hacia dicho origen, un *anhelar* indeterminado hacia el fundamento *presentido* (Heidegger, 1991: 153). ¿Se trata esto meramente de un eco de la vieja añoranza *(Sehnsucht)* romántica, plasmada en el sueño de la *flor azul* de Novalis? ¿O del tema schlegeliano del «irresoluble conflicto entre lo incondicionado y lo condicionado, de la imposibilidad y necesidad de una plena comunicación»? (Schlegel, 1994: 131). Podríamos responder tentativamente de modo afirmativo a estas cuestiones, pero con la pertinente acotación de que en Schelling y Heidegger se encuentra un desarrollo propiamente *exhaustivo* y *filosófico* de aquellos temas *intuidos* por los románticos alemanes de finales del

siglo XVIII. En efecto, en estos dos autores (filósofos propiamente) se encuentra una profunda discusión con la tradición filosófica milenaria, así como una exposición detallada y esencialmente *ontológica* sobre el anhelo de *reconciliación* con la naturaleza (y con el mundo en general) sobre la cuestión de la relación entre lo *incondicionado* y *lo condicionado,* pero sobre todo sobre el *origen fundamental* de estas cuestiones.

Como podemos apreciar, en Schelling y Heidegger hallamos una consideración *ontológica* antes que *jurídica*, *moral* y *ética* (como en Fichte y Hegel) de la dimensión corporal-natural del ser humano, y dicha consideración ontológica sirve, a su vez, para replantear temas añejos en la discusión filosófica como entendimiento, moralidad, finalidad y, a fin de cuentas, *libertad;* las consideraciones *originarias* de Schelling y Heidegger *fundan* una visión sobre la *realidad* de lo real y sobre la *humanidad* del ser humano que constituye un punto clave en el pensamiento filosófico moderno que, en alternativa a la visión triunfalista y optimista de la Ilustración, pone agudamente en duda la posibilidad del intelecto humano de *aprehender conceptualmente* la totalidad de lo existente y la manifestación de lo esencial de la realidad a través de la actividad pensante. Así, en estos dos autores alemanes, la filosofía, más que poder *revelar* o *transparentar* el fondo *oscuro* de la realidad (como si la reflexión humana madurara o pudiera madurar desde lo mitológico hasta lo propiamente filosófico), acomete la tarea de cuestionar nuestras certezas cotidianas y concepciones teóricas *de fácil manejo (user-friendly)* para evidenciar el suelo *problemático* sobre el que *precariamente* nos encontramos alzados. De este modo, el preguntar filosófico fundamenta y, a su vez, el fundamento originario lanza un preguntar.

Bibliografía

GRAVE, Crescenciano (2002): «Friedrich W. J. Schelling. Filosofar contra la melancolía», en Juliana González y Lizbeth Sagols (coords.): *El ethos del filósofo,* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

HEGEL, Georg Wilhelm (1986): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
HEIDEGGER, Martin (1990): *Schelling y la libertad humana*, Caracas: Monte Ávila.
HOBSBAWM, Eric (1996): *The Age of Revolution, 1789-1848*, New York: Vintage Books.
SCHELLING, Friedrich Wilhlem (1907): *Werke*, vol. 3, Leipzig: Eckhardt.
— (1996): *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid: Alianza.
— (2006): *Filosofía del arte*, Madrid: Tecnos.
SCHLEGEL, Friedrich (1994): *Poesía y filosofía*, Madrid: Alianza.
VILLACAÑAS, José Luis (2001): *La filosofía del idealismo alemán*, Madrid: Síntesis.

8. El cuerpo mundo. Reflexiones sobre ontología, topología y psicosomática

Luis TAMAYO PÉREZ

¿Quién podría negar que todas las cosas existentes se encuentran relacionadas entre sí?

Johann Wolfgang VON GOETHE[1]

Lo que ha ocurrido con la ciencia desde mediados del siglo pasado nos recuerda aquella afirmación de Heidegger en la que equiparaba la agroindustria moderna con las peores empresas genocidas y que, en nuestros años, se ha revelado exacta.[2] No es por otra cosa que, desde la década de los ochenta, Ulrich Beck (1998: 103) habla de «sociedad del riesgo» para nombrar aquella en la cual vivimos.

Y ese daño que causa mucha de la industria ecocida gracias al apoyo de la ciencia y la tecnología modernas ya había sido anticipado por Johann Wolfgang von Goethe en la polémica que estableció con Isaac Newton sobre la manera de hacer ciencia.

---

[1] Goethe, 2007: 149.

[2] Martin Heidegger, *Das Gestell,* 1967, citado por Volpi y Gnoli, 2009: 67.

Goethe no es solo el conocido literato autor de *Fausto, Las desventuras del joven Werther* o *Ifigenia en Táuride.* De los 103 volúmenes que conforman sus *Obras completas,* 14 están dedicados al estudio de la ciencia de su tiempo. Y su estudio de la ciencia es de una calidad tal que Dorothea Kuhn y Timothy Lenoir indican que «Goethe merece ser considerado dentro de la corriente principal del devenir de la ciencia con un rango igual al de otros biólogos y naturalistas de su tiempo como Buffon, Blumenbach, von Haller y los hermanos Humboldt» (Kuhn, 1971: 123).

Asimismo, Gernot Böhme sostiene que Goethe hubiese tenido mayor éxito en la polémica contra la manera newtoniana de hacer ciencia si lo importante no fuera solo la naturaleza como campo de posibles manipulaciones, sino también la experiencia de sí mismo que el hombre hace por mediación de la naturaleza (Böhme, 1987: 147).

Y ello era así porque, como sostiene Günter Altner (1987: 305), «Goethe expresó con sorprendente claridad la necesidad de pensar y actuar desde sistemas abiertos».

Hacia fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, Goethe inició una polémica muy brillante con el gran físico inglés Isaac Newton acerca de la manera de producir ciencia, la cual lo llevó a realizar estudios tanto de biología (*La metamorfosis de las plantas,* 1790), osteología (descubrió el hueso intermaxilar en 1784) y física (su famosa *Teoría de los colores,* 1810).

Respecto a esa polémica, indica Diego Sánchez Meca en su introducción a la *Teoría de la naturaleza* de Johann Wolfgang von Goethe:

> La ciencia moderna, de inspiración e influencia newtoniana debilitó y acabó por diluir el concepto clásico de teoría[3] porque con sus planteamientos y objetivos esta teoría no servía con eficacia al interés del hombre moderno de apoderarse de la naturaleza y dominar técnicamente sus procesos. Frente a este modelo teórico clásico se impone, pues, otro

[3] Según Goethe, recuerda Sánchez Meca, *teoría* etimológicamente significa «visión de Dios».

> que reduce drásticamente la multiplicidad y riqueza de los fenómenos,. elimina del saber de la naturaleza todo rastro de «experiencia viviente» de ella y renuncia a un saber de carácter sustantivo para limitarse tan solo a la observación del comportamiento externo de los fenómenos y al establecimiento de relaciones cuantificables entre ellos. Este es el tipo de saber sobre el que puede funcionar una técnica que, desde entonces, avanza imparable y exitosamente en el control cada vez mayor y en la transformación ya imprevisible del mundo. Pero ya Goethe vio con agudeza los riesgos de este modelo de ciencia y, reconsiderando el modelo clásico de teoría, plantea un ideal cognoscitivo diferente —aunque no necesariamente contrario ni incompatible— en el que a lo que se aspira, sobre todo, es a algo tan poco moderno y tan poco práctico-técnico como es hacer posible que la naturaleza misma se exprese libremente a nosotros y en nosotros. (Sánchez Meca, 2007: XXIX)

El objetivo de Goethe era, por tanto, que la naturaleza se expresara «libremente *a* nosotros y *en* nosotros». Y, ciertamente, esa posición se opone a la manera tradicional de hacer ciencia, la cual considera la naturaleza algo estático que hay que observar y calcular. Para Goethe, si queremos obtener conocimientos válidos, es necesaria «la observación aguda, ordenar, experimentar, anotar, conjugar, descubrir e inventar» (Goethe, 2007: 177), todo ello sin olvidar la unidad de los fenómenos: «En la naturaleza viviente no sucede nada que no esté en relación con la totalidad y, si las experiencias se nos aparecen de manera aislada, si debemos considerar los experimentos solo como hechos aislados, con esto no se dice que estén aislados en realidad. La pregunta, por tanto, es: ¿cómo encontramos los lazos que vinculan entre sí estos fenómenos o estos eventos?» (Goethe, 2007: 161).

Ideas que Goethe reitera en el epistolario con Eckermann sobre la polémica entre Cuvier y Geoffroy de Saint Hilaire:[4] «¿Para qué

[4] Debate que, recordémoslo, versaba sobre la existencia o no de un plan ordenador de las especies y que se estableció entre un evolucionista anterior a Darwin, Geoffroy de Saint Hilaire y un «fijista», Cuvier.

sirve, en el fondo, toda nuestra preocupación en el estudio de la naturaleza si, por vía analítica, nos ocupamos tan solo de las partes materiales sueltas y no percibimos el impulso del espíritu, que señala la dirección en que cada parte tiene que actuar y refrena o sanciona toda divergencia por obra de una ley intrínseca?» (Goethe, 2007: 154, núm. 4).

La manera de Goethe de hacer ciencia permite que la naturaleza se presente *a* y *en* nosotros, enunciado que deja perfectamente claro en su himno en prosa «La naturaleza»:

> ¡Naturaleza!, estamos rodeados y abrazados por ella, incapaces de abandonar sus dominios, incapaces de penetrar más profundamente en ella. Ella nos toma consigo en los ciclos de su danza, sin preguntar ni avisar con antelación y nos arrastra consigo hasta que, cansados, caemos de sus brazos [...] Los hombres están todos en ella y ella está en todos [...] Incluso lo más antinatural es naturaleza, la más burda pedantería tiene también algo de su genio. Se obedecen sus leyes aun cuando se las contradiga; se trabaja con ella aunque se quiera trabajar *contra* ella... Ella lo es todo. Se recompensa a sí misma, se alegra y se tortura a sí misma... Ella me ha situado en su interior, ella será también quien me saque. Me confío a su cuidado. Ella puede hacer conmigo a su capricho; no odiará su obra. No fui yo quien habló de ella; no, lo que es verdadero y lo que es falso, todo lo habló ella. Ella tiene la culpa de todo, de ella es también todo el mérito. (Citado por Steiner, 1995: 153-154)

8.1. De Goethe a la fenomenología

En la época de Goethe, sin embargo, grandes científicos y estudiosos de la ciencia como Hermann Helmholtz, Julius von Sachs, Erik Nordenskiöld, Charles Sherrington y Joseph Agassi criticaron la posición de Goethe y negaron todo valor a sus trabajos y teorías calificándolas de «metafísica romántica». A lo cual Goethe contestó que él nunca se había definido como un científico ni como un filósofo de la naturaleza, sino «como un *Naturschauer*, un contempla-

dor de formas captadas a la vez en su concreción y en la armonía que las une» (Sánchez Meca, 2007: xxiii).

Es Rudolph Steiner, el creador de la antroposofía, quien quizá mejor desarrolla la propuesta goethiana sobre la manera de hacer ciencia en su tesis doctoral de filosofía *Wahrheit und Wissenschaft* (verdad y ciencia). En dicho texto, después de realizar una crítica directa a la epistemología kantiana en la que indicaba que tal propuesta presenta una contradictoria petición de principio: la suposición de que todo lo que recibimos son *representaciones* y, por ende, cuestionables (Steiner, 2010: 10 ss.) propone que, para acceder a lo inmediatamente dado *(Unmittelbar-Gegebenen)*, es menester una actitud similar a la del Descartes de las *Meditaciones*, es decir, libre de todo concepto predeterminado; solo de esa manera, indica Steiner, lector de Goethe, podrá apreciarse el espíritu, las relaciones y la unidad presente en todo lo dado (Steiner, 2010: 30), es decir, esa mirada de la totalidad casi en extinción en nuestros días.

En los últimos años, la necesidad de la mirada de la totalidad derivada del agravamiento imparable de los problemas medioambientales y la cada vez más preocupante crisis ecológica que nos amenaza han favorecido la revalorización significativa por parte de algunos hombres de ciencia de la perspectiva de Goethe en sus estudios sobre la naturaleza, y han permitido un análisis más positivo de su ideal cognoscitivo (véase Morgenthaler, 2000; y Frigo, 2005).

La manera goethiana de hacer ciencia era muy especial, holista: «Lo particular se halla enteramente subordinado a lo universal, y lo universal tiene que someterse enteramente a lo particular».

Según Sánchez Meca, para Goethe la ciencia, además de aspirar «a algo tan poco moderno y tan poco práctico-técnico como es hacer posible que la naturaleza misma se exprese libremente a nosotros y en nosotros», también implica una actitud de respeto respecto a ella: «La condición principal de esta contemplación (de la naturaleza) es, pues, adecuarnos a la naturaleza, no apropiarse ni apoderarse de ella» (Sánchez Meca, 2007: xxxi).

Y esa aproximación a la naturaleza es teórica en su sentido originario: «La intuición de la originaria productividad de la naturaleza

es la forma en la que la ciencia es teoría (*theoria* significa etimológicamente "visión de Dios"), o sea, experiencia de lo divino y espiritual tal como se revela como naturaleza creadora en sus continuas y prolíficas creaciones» (Sánchez Meca, 2007: XXXI).

Y el fin de Goethe era preciso: «Lo que Goethe buscaba en último término, con su ideal cognoscitivo, era la "intuición en la que se hace presente la fuerza creadora misma de la naturaleza"» (Sánchez Meca, 2007: XXXI). «La naturaleza comprendida como productividad creadora es, en Goethe, una naturaleza comprendida como espíritu y libertad» (Sánchez Meca, 2007: XXXII).

Aquí no sobra recordar que posiciones respecto a esta manera de concebir la ciencia ya habían sido planteadas en la *Teodicea* de Leibniz o en la *Wissenschaftslehre* de Fichte e incluso en la «ciencia absoluta» de Schelling (Lauth, 2008).

Y a este respecto resume Sánchez Meca:

> En la concepción goethiana de la ciencia de la naturaleza la relación cognoscitiva no se concibe, por tanto, como la que se establece entre un omnipotente sujeto cognoscente y una naturaleza sometida pasivamente al conocimiento. En nuestro conocimiento de la naturaleza es fundamental nuestro ser parte de ella, nuestra autocomprensión también como naturaleza. De ahí la importancia que, para Goethe, tiene el conocimiento de sí a la hora de hacer ciencia. Pues somos naturaleza que se ha hecho ser humano. Cualquier ser de la naturaleza es algo análogo al resto de lo que existe, pues los distintos seres naturales son todos ellos productos de esa única naturaleza que es común a todos. (Sánchez Meca, 2007: XXIX)

Y, precisamente, porque somos naturaleza, la posición de Goethe no es una oposición a todos los avances técnicos: «Goethe entiende como un aspecto esencial de la naturaleza del hombre su capacidad de crear cultura. Por tanto son posibles formas según la naturaleza de intervenir en su control y en su utilización. Es decir, se puede pensar en una técnica que fuera conforme con la naturaleza y en consonancia con ella, no enemiga, opuesta, depredadora y aniquiladora de ella» (Sánchez Meca, 2007: XXX).

En resumen, y como podemos apreciar, Goethe nos obliga a no olvidar el espíritu, la mirada de la totalidad, eso que la filosofía fenomenológica de Hegel a Heidegger intentó preservar y que condujo a François Fédier, el discípulo francés de Heidegger, a escribir:

> La obscuridad es visible por sí misma, en la misma medida en que en su visibilidad se encuentra obnubilada por todo lo que en ella se encuentra. En la noche yo no veo los árboles, las rocas, las flores. La luz, al contrario, escapa a la vista: uno solo ve aquello que está bajo la luz. Para ver la luz se requiere del ojo de la noche, conservar el ojo de la noche, mirar. (Fédier, 1995: 358)

Quizá un ejemplo nos pueda ayudar a entender la oposición entre la manera newtoniana y goethiana de entender la investigación científica: si pretendemos estudiar la locura, podemos hacerlo a la manera de la ciencia psiquiátrica moderna (estudiando anatomía y fisiología cerebral, comparando nosologías e historias de vida de enfermos, estudiando las reacciones de los diversos cuadros psicopatológicos a los psicofármacos, etcétera) o podemos efectuarlo a la manera del psicoanálisis (estudiando la propia locura que nos habita y que hizo que *nos interesáramos* en el estudio de la locura, lo cual puede permitir al terapeuta escuchar y acompañar a otros en su *atravesamiento* de la locura).

Otro ejemplo es el estudio de la cuestión del mal: podemos hacerlo mediante estudios sociológicos (haciendo encuestas sobre el tema, comparando testimonios de personas reconocidas como *malas*, etcétera) o podemos partir de analizar el mal en nosotros mismos, nuestros malos deseos y perversiones, etcétera.

Esta mirada —que no puede sino recordarnos la que presenta Heidegger en *Ser y tiempo* cuando trata del fenómeno de la muerte o más precisamente del *precursar la muerte (Verlaufen des Todes)*— es, desde nuestro punto de vista, claramente fenomenológica, y ello se aprecia con claridad cuando se aborda el problema del cuerpo.

8.2. EL CUERPO EN LA ONTOLOGÍA

Sobre el tema del cuerpo, como correctamente nos informa Ángel Xolocotzi en su prólogo a *Seminarios de Zollikon*, Heidegger establece una polaridad: *Leib* no es lo mismo que *Körper.* El cuerpo *(Körper)* es *extenso, material*, mientras que el cuerpo *(Leib)* remite a ese cuerpo *que somos, no que tenemos*, ese que vivimos y habitamos. La existencia tiene cuerpo, pero no el cuerpo como materia útil.

Maurice Merleau-Ponty, por su parte, establece una diferencia entre el *corps* (cuerpo) y la *chair* (carne). Tanto en su *Fenomenología de la percepción* como en *Lo visible y lo invisible* estudia el tema; y, en el primer estudio, en un afán similar al de Goethe por deslindarse de la manera *newtoniana-cartesiana* de concebir la corporalidad (que califica de «materialista, solipsista e intelectualista») propone otra, la cual, como él indica, deriva de su lectura de Heidegger y le permite establecerla como una «ex-sistencia anónima e involuntaria, intencional e intercorporal» (Merleau-Ponty, 1977: 360).

Gracias a un cuidadoso análisis de lo que ocurre con aquellos que perdieron un brazo o una pierna accidentalmente y que aún tienen percepciones de los miembros faltantes (el fenómeno del *miembro fantasma*), explica ontológicamente lo que les ocurre. Asimismo, refiere el caso de una joven que se queda afónica (de manera totalmente involuntaria, *histérica* diría la psiquiatría) cuando su madre le impide la relación con su amado novio...; o el aún más interesante ejemplo del *enfermo Schneider,* a quien la pérdida del brazo no solo le impide rascarse, sino que le genera una afasia metonímica (en la clasificación de Roman Jakobson) por la cual no comprende expresiones como *el pelaje es al gato lo que el plumaje al ave, la pata de la mesa, la cabeza del clavo* o *que el doble de la mitad de un número es ese mismo número*, y por la que «hace en dos pasos la operación 5 + 4 – 4 y, si se le relata un cuento, necesita que a cada momento se la haga un resumen, pues es incapaz de seguir el sentido de la historia» (Merleau-Ponty. 1977: 120 ss.). Felipe Boburg, en su estudio *Encarnación y fenómeno*, indica que en el caso del *enfermo*

Schneider ocurre un «estrechamiento del mundo o contexto», un «encogimiento de la libertad», una «disminución del horizonte de posibilidades del sujeto», en resumen: «una incapacidad de llevar el tiempo que es lo que hemos definido como ex-sistencia» (Boburg, 1996: 104).

Para Merleau-Ponty, el cuerpo, por ende, no es ajeno a su mundo, y ello, como muestra claramente la doctora Carmen López Sáenz, se manifiesta en sus tesis sobre la naturaleza:

> En la obra merleau-pontiana puede apreciarse un constante interés por la naturaleza, en tanto espontaneidad de lo que existe, ser primordial incausado, que se sostiene a sí mismo y sostiene todo lo que puede haber pero que, a su vez, no existiría sin testigos. [...] Así es como se superan las dicotomías clásicas sujeto-objeto, en-sí/para sí, y se manifiesta la unidad intencional del ser humano con el mundo. (López Sáenz, 2006: 172)

Tesis que concuerda con lo planteado por Boburg en el texto antes citado: «Mi cuerpo y el del otro pueden ser vistos como prolongaciones de un mismo ser, de tal modo que se puede decir que yo habito al otro y él me habita a mí» (Boburg, 1996: 108-109). O en palabras de Merleau-Ponty: «Es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación de sus propias intenciones [...] el cuerpo del otro y el mío son un único todo, en anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante esos dos cuerpos a la vez» (Merleau-Ponty, 1977: 365, citado por Boburg, 1996: 109).

Como puede apreciarse, al referir la unidad corpórea yo-otro, Maurice Merleau-Ponty permite la entrada de la topología de la esfera, que no es la que normalmente concebimos. Merleau-Ponty nos sitúa en aquella que los estudiosos de la topología intuitiva (esa rama de las matemáticas que deriva de la teoría de grupos y la topología algebraica, y estudia las cualidades de los cuerpos deformables) denominan la *topología de la banda de Möbius.*

8.3. Más allá de la topología de la esfera

Aquellos que hacen topología intuitiva (Soury, 1986; Vappereau, 1997) diferencian claramente entre la topología de la esfera y la de la banda de Möbius. La esfera conduce a pensar el mundo dotado de dos partes incompatibles y opuestas: el adentro y el afuera; mientras que la banda de Möbius, en virtud de la *semitorsión* que la configura, genera una curiosa vivencia de *unidad adentro-afuera*, una banda donde la hormiga que la recorre (como en el conocido dibujo de Escher) piensa a cada paso que tiene dos lados, pero, al finalizar el recorrido, sabe (pues sus feromonas se lo confirman) que la banda posee solo un lado.

Fue el psicoanalista Jacques Lacan el que, como en otro estudio sostuvimos (Tamayo, 2001), se dio cuenta de que tal era la manera en la que el hombre se relaciona con su mundo: en un adentro-afuera. Un mundo que no se opone al ser humano, sino que le es consustancial, un mundo donde ocurre una *immixion des sujets*.

Y, para aclarar lo anterior, sumaré algunos ejemplos de la clínica de Jacques Lacan y de mi propia experiencia que permiten apreciar mejor lo anteriormente indicado.

8.4. El cuerpo en el psicoanálisis y la psicosomática

Para comprender el asunto del cuerpo, como ya nos indicó Merleau-Ponty, la mejor ayuda proviene del síntoma. Y es en la clínica psicoanalítica donde encontramos inmejorables ejemplos de la conjunción cuerpo-mundo.

En el estudio *Hola ¿Lacan? Claro que no*, que refiere muchas anécdotas clínicas de Lacan, Jean Allouch presenta algunas que nos permiten apreciar claramente la unidad cuerpo-mundo.

Por ejemplo, narra una anécdota en la cual el analista novel informa a su supervisor (Lacan) que él había tenido exactamente el mismo sueño que su paciente, una mujer, a lo cual Lacan responde: «Ciertamente, pero es ella la que sueña», es decir, que la asociación

onírica del analista solo es un reflejo de lo que ella le ha instilado (Allouch, 1998: 214), dicho fenómeno solo es comprensible si contamos con la unidad yo-otro.

Otro ejemplo permite ahondar en el asunto. Esta anécdota la titula Allouch «Parto»:

> Su vientre está muy grande, el embarazo llega a su término. Lacan, en el último sueño la regaña a gritos: —¡Oh, usted y su complejo de Edipo! El sueño prosigue así: Lacan hojea un libro, se trata de las páginas 115 o 105. Como podemos imaginar, ella tiene la intención de contar su sueño y su primera asociación le hace reír: su padre nació un día 15. Al verla ese día como siempre en la sala de espera, Gloria (la secretaria de Lacan) exclama: —¡Oh! ¿Todavía está usted aquí? Ella tiene su bebé esa misma noche. La fecha era 15 y la hora 10.05. (Allouch, 1998: 127)

Otro ejemplo proviene de mi propia práctica. En una ocasión, una analista comienza su sesión diciendo dubitativamente: «El otro día usted dijo... no, yo dije... bueno... se dijo», usando el impersonal precisamente ante su imposibilidad para establecer la autoría de lo que anteriormente había sido mencionado. Este fenómeno, definido por Lacan como *immixion des sujets* (entremezcla de sujetos) es, desde mi punto de vista, un elemento clave en la comprensión de la unidad yo-otro, yo-mundo que revela la experiencia psicoanalítica (Tamayo 2001: 37 ss.).

Y esa intrincación es evidente también en el caso del habla, pues en ella no es el hablante el agente, sino que, como escribe Heidegger en el ensayo «El habla» contenido en el volumen *De camino al habla*, lo es el habla misma: *«Die Sprache spricht»* (el habla habla). Y ello es fácilmente comprensible: ciertamente cuando yo hablo estoy siendo agente de mi habla, pero no solamente yo; mis auditores también son agentes, pues su silencio y disposición me conminan a hablar, y son agentes también mis maestros, padres y demás congéneres que me han instilado las ideas y los conceptos que se expresan en mis palabras. Por tanto, es evidente que hasta en el más simple acto de habla concurren innumerables

sujetos. Todo acto de habla implica una corresponsabilidad, pues es el habla *(die Sprache)* la que habla. El habla es el suelo común que tengo con el otro. De la misma manera, es mi cuerpo el que me unifica con el todo, mi cuerpo es un pedazo del mundo que habito, y es por esa razón que también puede ser vivido como un extraño (tal y como se manifiesta tanto en la clínica de la obesidad como en la de la anorexia).

8.5. COMPLEJIZANDO EL ASUNTO: EL ESPÍRITU

Algo que llama la atención en la manera en que Goethe y Steiner abordan el problema del cuerpo es que no lo enfocan desde la diferencia cuerpo/alma, sino que a esa dicotomía se suma un tercer factor: el espíritu.

Y a este respecto, la crítica de Goethe y Steiner es feroz: en el newtoniano y racional mundo moderno el espíritu está en vías de extinción, pues tal espíritu es incomprensible para el limitado pensamiento racional. Y al perder el espíritu se pierde la unidad hombre-mundo. Pérdida que es evidente en la moderna ciencia newtoniana, esa que ha conducido a la crisis ambiental que actualmente sufrimos. Dicho modelo de hacer ciencia, al escindirnos de nuestro objeto de estudio, nos permite no solo separarnos sino incluso enemistarnos con él. En el racional mundo moderno, denuncian Goethe y Steiner, el espíritu, la «naturaleza», se pierde y, con él, los mejores anhelos de nuestra civilización.

Una tesis que Goethe expresa de una manera muy hermosa en su «La naturaleza. Ensayo aforístico a la duquesa Amalia» incluido en el volumen *Teoría de la naturaleza* (2007):

> Vivimos en su seno (el de la naturaleza) y le somos extraños. Habla continuamente con nosotros y no nos revela su secreto. Actuamos constantemente sobre ella y, sin embargo, no tenemos sobre ella ningún poder. [...] Cada una de sus obras tiene una esencia propia, cada una de sus manifestaciones tiene el concepto más aislado y, sin embargo,

> forman un todo único. [...] Ha pensado y medita constantemente, pero no como hombre sino como naturaleza. Se ha reservado un significado propio omniabarcante que nadie puede captar. [...] Lo es todo. Se premia y se castiga a sí misma. Se alegra y se atormenta. Todo está siempre en ella. No conoce ni pasado ni futuro. El presente es su eternidad. [...] Todo es culpa suya, todo es mérito suyo. (Goethe, 2007: 237-241)

Y esta naturaleza concebida como espíritu, como nos recuerda muy bien López Sáenz (2006), es una idea que recupera no solo Merleau-Ponty («La naturaleza es el trasfondo del que todo ser emerge»), sino incluso Husserl: «La naturaleza es un campo de relatividades omnímodas y puede serlo porque estas siempre son relativamente a un absoluto, que porta por ello todas las relatividades: el espíritu».[5]

8.6. CONCLUSIONES

El cuerpo es ese pedazo de mundo que cargamos y que nos acompaña. Abordar el problema del cuerpo nos permite recuperar un principio ontológico, el de la unidad *Dasein*-mundo, que es básico para la construcción de la sociedad que conviva en el futuro, una donde el cuerpo-mundo permita un lugar no solo para el alma, sino también para el espíritu.

Es posible en nuestros días, afortunadamente, volver a encaminarnos en esa dirección si recuperamos la manera goetheana de hacer ciencia, esa donde el fenómeno es aprehendido en su contexto, donde la naturaleza se expresa libremente *a* nosotros y *en* nosotros, donde lo espiritual se revela como naturaleza creadora, posición que, desde mi lectura, se aprecia claramente en la obra de Heidegger y Merleau-Ponty y, por ende, en el *Zur Sache selbst!* de toda la fenomenología.

[5] Husserl, *Ideen zur einer reinen phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, 1984: 297, citado por López Sáenz, 2006: 175.

BIBLIOGRAFÍA

ALTNER, Günter (1987): «Towards a Historiography of Science», en Frederick Amrine y Francis J. Zucker (eds.): *Goethe and the Sciences. A Reappraisal,* Dordrecht: Reidel.

ALLOUCH, Jean (1998): *Hola ¿Lacan? Claro que no,* México: Eppele.

BECK, Ulrich (1998): *La sociedad del riesgo,* Barcelona: Paidós.

BOBURG, Felipe (1996): *Encarnación y fenómeno,* México: UIA.

BÖHME, Gernot (1987): «Is Goethe's Theory of Color Science?», en Frederick Amrine y Francis J. Zucker (eds.): *Goethe and the Sciences. A Reappraisal,* Dordrecht: Reidel.

FÉDIER, François (1995): *Regarder Voir,* Paris: Les Belles Lettres/Archimbaud.

GOETHE, Johan Wolfgang von (2007): *Teoría de la naturaleza,* Madrid: Tecnos.

HEIDEGGER, Martin (1983): *Ser y tiempo,* México: FCE.

— (1987): *De camino al habla,* Barcelona: Serbal.

— (2007): *Seminarios de Zollikon,* México: Jitanjáfora.

JAKOBSON, Roman, y Morris HALLE (1974): *Lenguaje infantil y afasia,* Madrid: Ayuso.

KUHN, Dorothea (1971): «Goethes schriften zur Naturwissenschaft», Weimar: Goethes Jahrbuch.

LAUTH, Reinhard (2008): *Schelling: ante la doctrina de la ciencia de Fichte,* Málaga: Universidad de Málaga.

LÓPEZ SÁENZ, María del Carmen (2006): «Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología», *Ludus Vitalis* (26), pp. 171-186.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1977): *Fenomenología de percepción,* Barcelona: Península.

MORGENTHALER, Erwin (2000): *Von der Ökonomie der Natür zur Ökologie,* Berlin: Schmidt.

SÁNCHEZ MECA, Diego (2007): Estudio preliminar a la *Teoría de la naturaleza* de Johann Wolfgang von Goethe, Madrid: Tecnos.

SOURY, Pierre (1986): *Chaines et noeuds,* Paris: Michel Thomé.

STEINER, Rudolf (1995): *Los enigmas de la filosofía,* Madrid: Editorial Rudolf Steiner.

— (2010): *Wahrheit und Wissenschaft,* Rudolph Steiner Online Archiv.

TAMAYO, Luis (2001): *Del síntoma al acto*, México: Editorial de la Universidad Autónoma de Querétaro.

VAPPERAU, Jean-Michel (1997): *La théorie du noeud esquissée par J. Lacan*, Paris.

VOLPI, Franco y GNOLI, Antonio (2009): *El último chamán*, México: Los Libros de Homero.

XOLOCOTZI, Ángel: «Prólogo», en Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, México: Jitanjáfora, 2007; 2.ª ed., Barcelona/México: Herder, 2013.

9. *Bios* y *ethos*: una fenomenología del cuerpo humano desde el horizonte del pensamiento heideggeriano

Rubén Mendoza Valdés

9.1. Apertura de mundo

En el texto denominado *Introducción a la filosofía* (curso de invierno de 1928-1929), Martin Heidegger muestra una clasificación de los entes: lo existente (los hombres), lo vivo (las plantas y los animales) y la cosa, lo que está-a-la-mano, cuyo ser consiste en un darse simplemente (Heidegger, 2001: 81). La forma de ser de estos entes es diferente. Así, el modo de ser del animal frente al mundo es *pobre.* Mundo en sentido ontológico: *ser-en-el-mundo,* y no óntico como el conjunto de entes intramundanos. La pobreza, entendida ontológicamente, es una posición frente al mundo: un encontrarse pobre, la adopción de cierta actitud en la existencia. La pobreza de mundo del animal es un estado que lo vincula *con* el mundo: *un modo de accesibilidad del ente, aunque determinado y limitado.* La relación propia del animal con el mundo posee un carácter propio, pues en esta no se tematiza, el animal solo *vive,* no hace posible el *cuidado (Sorge)* del ser, lo que origina que las cosas, los entes, sean lo que son (Heidegger, 2003: 203-206).

A diferencia del animal, el hombre tiene un modo de acceso al mundo: «*mundo* como *accesibilidad* del *ente*» (Heidegger, 2007a: 249).

¿Cómo se da tal acceso? En el transponerse. No en el salir de sí para hacerse otro, sino en acompañar la existencia, *junto a* y *en relación con* el otro existente. Trascendiendo, en este transponer, se construye mundo. «Trascender significa ser-en-el-mundo, estar en el mundo» (Heidegger, 2001: 319). Este *estar-en* es la posibilidad del transponerse siendo sí mismo, desde sí mismo; es el acceso propio del hombre al mundo. «Transponerse en este ente significa acompañar a aquello que y como el ente es, y en este acompañar llegar a saber inmediatamente, sobre el ente con el que vamos de este modo» (Heidegger, 2007a: 253). Transponerse es ir de camino a la apertura de mundo.

Desde tal horizonte, ¿cómo es posible, pregunta Heidegger, transponerse en el animal, la piedra o el mismo hombre? Solo siendo sí mismo es posible compartir, acompañar la otra existencia como algo distinto. En la diferencia del acompañamiento se encuentra la posibilidad de la identidad. El acompañamiento con el otro es posible solo con el otro hombre al mostrarse que el comportamiento del otro hombre es igual. El acceso y trato con las cosas es igual en los otros.

¿Es posible transponerse en el animal y en la piedra? En primer lugar, el modo de ser del animal se reduce a la *vida*, porque no tiene una existencia, en cuanto apertura de ser como proyecto. La coexistencia es solo existencia a existencia. «Este ser-con los animales es de tal modo que *dejamos* que los animales se muevan en nuestro mundo» (Heidegger, 2007a: 261). Pero este *dejar* implica dos cosas: una, el ser-con ese dejar del animal, y dos, que el animal solo tiene la posibilidad de transponerse en su propia esfera hacia él mismo, eso significa una denegación del acompañamiento; tiene su *mundo*, a diferencia del ser humano cuyo acompañamiento se abre rompiendo la denegación del acompañamiento. En ese sentido, el animal es pobre de mundo: carece de mundo, ya que se reduce (cierra) a su propio mundo y no tiene apertura:

> A partir de este plexo ven ustedes qué decisivo es comprender suficientemente esta relación fundamental del hombre con el hombre, y por

tanto la característica esencial de la existencia humana, para plantear ahora con éxito la pregunta siguiente de cómo el hombre, de cuya esencia forma parte este ser-con con el otro en tanto que hombre, puede transponerse en un animal, en un animal del que, en cierta forma es evidente que, por su parte, conforme a su animalidad propia, lleva en sí una esfera peculiar de la posible transponibilidad en él. (Heidegger, 2007a: 257)

El animal tiene la posibilidad de la *transponibilidad,* pero no de lo que la posibilita, como sucede en el hombre, ya que, en este, la transposición no solo es posible, sino que además, ontológicamente, es esencial, pues el *ser-humano* es coexistencia: su existencia es coexistir y es imposible que esto no sea así; aunque haya un solo hombre, estará proyectado hacia la coexistencia. El hombre es un ser-con, un ser-con-otros. La existencia es un-con-otros y no una individualidad, un *yo* aislado solipsista. Por eso, en cierta medida y desde tal sentido, es posible la transponibilidad *en* el animal y la piedra, pero no *del* animal y la piedra.

La piedra, por otra parte, no posee ni tan siquiera su propio mundo, aunque es posible transponerse hacia ella como ente que se deja ser. A diferencia de la piedra: «La existencia lleva ya consigo la esfera de una posible vecindad; es ya de por sí vecina-de, mientras que, por ejemplo, dos piedras carecen de relación de vecindad» (Heidegger, 2001: 150).

El hombre tiene mundo, está-en-el-mundo, construye mundo; mientras que el animal es pobre de mundo, pues este se reduce a un mundo cerrado; luego es un no tener apertura (transponibilidad) al acompañamiento de mundo; denegación de mundo, en el mismo hecho de poder tenerlo, pues es mundo para la existencia humana. Eso es carecer de mundo y pobreza de mundo. Esto, debe quedar claro, no significa ninguna superioridad del ser humano sobre el animal. La pobreza, en el sentido de carencia, no es una condición de inferioridad ante el hombre; es solo un modo de ser, en lo que para nosotros es mundo. Los grados de superioridad son artificiales, no esenciales.

9.2. *BIOS* Y *ETHOS*

La biología, disciplina encargada de tematizar la vida en el mundo científico contemporáneo, considera el organismo animal (humano y no humano) un conjunto de partes. Esto es consecuencia de su objetivo central y disciplinario: el análisis fisiológico de esta relación con su estado de salud y/o enfermedad, así como de su desarrollo y evolución.

Ahora bien, ¿es posible profundizar y trascender el sentido del organismo más allá de su función mecánica? ¿Cómo entender ontológicamente una visión del cuerpo tanto animal como humano?

Más allá de su conceptualización biológico-mecánica, el organismo debe ser pensado en el trasfondo de su posibilidad de ser. Heidegger aborda el organismo en sentido ontológico, no en el óntico. No busca establecer la relación de las partes, sino el trasfondo que otorga sentido a las partes.

¿Cuál es la posibilidad más originaria de ser del organismo? Un organismo es por principio *capacidad:* el poder ser. La capacidad es la esencia de un organismo y el poder ver es una capacidad. De ahí surge la pregunta: ¿se puede ver porque hay ojos o, más bien, hay ojos porque se puede ver? La ciencia de la biología, desde un punto de vista óntico, afirmaría sin más que el poder ver se deriva del órgano de la vista. Desde esta perspectiva, el ojo es entendido a manera de una herramienta del organismo que posibilita una capacidad. Sin embargo, con esto la capacidad pasa a ser un derivado del órgano y no una posibilidad de ser en su origen. El ver no es el ojo, el ver se pierde en el ámbito del ojo cuando pasa a ser un derivado. De esa manera, entendido desde esta perspectiva, el ojo no es una capacidad, es la fuente de esta y, por lo tanto, resulta una relación mecánica, lo cual hace pensar en un proceso técnico de la vida, condición mecánica del cuerpo. Heidegger piensa de manera diferente, desde lo más profundo.

El filósofo de Messkirch entiende contrariamente que el ver, antes que ser un derivado del órgano, es una posibilidad, una *capacidad* que permite que haya ojo. «El poder ver posibilita primero la

posesión de ojos, la hace necesaria en cierta manera» (Heidegger, 2007a: 269). La condición de posibilidad de la capacidad hace necesaria la forma del organismo. La capacidad es la esencia de un organismo. En cierta comparación, la capacidad de escribir hace posible la existencia de la pluma, la cual está dispuesta para escribir, pero quien escribe tiene la capacidad de escribir. Por consiguiente, el organismo, que no es un conjunto de partes, lo *es* porque hay capacidades. *Un organismo es una posibilidad de capacidades.*

La capacidad es el modo, en el *cómo* el crecimiento se hace posible: es la *emergencia* del todo, es la manifestación de la vida, del *bios* que no es mecánico, sino *impulso.* El organismo no solo crece en medida, en cantidad, sino en su posibilidad del modo de ser de sus capacidades que lo mueven a *construirse* en el todo. Este *modo de ser* es la vida: «Los órganos, aunque parezcan perdurar y estar presentes, sin embargo, solo están dados en *el modo de ser* que llamamos vida» (Heidegger, 2007a: 277). La vida adviene en el modo de ser de las capacidades, es la búsqueda de un *aquí* que se *proyecta* a su más propia realización en el organismo. La vida no es un ente mecánico ni un proceso de articulación de funciones; antes que una función, es proyección del poder ser, por eso mismo no se puede definir como tal, porque, en cuanto proceso, siempre está siendo en el emerger. Su movimiento no es medida ni tiene espacio, no ocupa un lugar; su espacio es posibilidad de ser y su tiempo el mismo instante del que vive y al que se encamina. Por eso, pensar la vida no es posible a partir de una representación, sino que es factible sobre la base de una indicación que *abre* camino no a un concepto, sino a una reflexión en torno a las posibilidades que todo ser vivo tiene de poder ser un organismo.

El órgano, derivado de la capacidad, no es un utensilio, como un cuchillo para la capacidad de cortar. Si así lo fuera, entonces, el órgano, en cuanto utilidad originaría la capacidad. «El órgano siempre pertenece servicialmente a la capacidad que lo configura, jamás puede ser meramente útil para ella» (Heidegger, 2007a: 277). La utilidad del órgano es considerada de esta manera un utensilio por aquel entendimiento que busca su sentido mecánico, un pensar técnico

con la pretensión de estructurar la maquinaria del órgano para manipularlo. Desde esta representación, los órganos se han estudiado a través de la biología y de la medicina, y no por su relación con el ser. Así, para la ciencia, si los ojos son útiles para la vista, estos son lo importante y no su esencia. La capacidad de ver pertenece al organismo, no al ojo. Perder un ojo significa, para un modo mecánico del organismo, la mutilación de la capacidad de ver. Sin embargo, desde otro horizonte de pensamiento no técnico, la vista no se pierde aunque no haya ojo. Las capacidades residen en la posibilidad de ser siempre hacia un organismo. En el caso del ser humano: el oído como órgano oye, pero no escucha; el ojo como órgano capta la sensación, pero no mira. Se escucha y se mira primeramente con el pensamiento, en la capacidad de ser, de abrir mundo, en el modo de ser del *ser-humano:* su *ethos.*

Lo dispuesto es el ojo, que es útil para ver, no un utensilio. La vista es la capacidad que se despliega y avanza hacia su ser propio. «Lo dispuesto es útil. Lo capaz en su ser capaz, en cuanto tal, es servicial. La capacidad es un desplazarse y avanzarse hacia sí mismo, el propio "para qué"» (Heidegger, 2007a: 278). En este sentido, el impulso de ver regula la vista, pero la regulación de la vista no determina el impulso. El impulso (*treiben,* impulsar) viene dado por el poder-ser. De esa manera, los estímulos son generados por la capacidad de ver, *nacen de la capacidad impulsiva;* por consiguiente, no son causa de los movimientos vitales, no estimulan la vista. No impulsan el poder-ser.

La posibilidad de ver de un organismo no está en qué representaciones ve, sino en el *cómo* las ve: en el abrir mundo en su posibilidad de ser. El *cómo* está destinado en el modo de ser propio de quien lo ve: *ethos.* El *cómo* es el horizonte de mira, el *hacia qué* del mirar, que no es simplemente sensible, sino fenomenológico en cuanto que interpela el fenómeno desde la apertura a la existencia: el proyecto de ser, del estar destinado a ser. La intención del mirar no está dirigida por un impulso, sino por la posibilidad de ser de algún modo. Desde esta perspectiva, los órganos no son partes de un organismo, son servidores de este y posibilitan un modo de

acceso al mundo *desde* y *para* las capacidades posibles de *ser en-el-mundo*.

Las capacidades mostradas en el ser de un organismo son, entre otras, la alimentación, el crecimiento, la trasmisión hereditaria, el movimiento, la lucha contra el enemigo, etcétera. Las capacidades se desplazan hacia un *para qué*, hacia un ser-sí-mismo: el impulsivo avanzarse-hacia-sí-mismo.

El organismo posee la peculiaridad de retenerse-en-sí-mismo y, en este articularse a-sí-mismo, se establece en una unidad, como un proyecto, un *lanzarse hacia* de las capacidades. Por eso es una posibilidad de ser en su propia unidad. Su ser es poder, el impulsivo modo de ser en su unidad. Los órganos de la unidad del cuerpo son derivados de las capacidades, no tienen capacidades, más bien son, en su origen, producto de las capacidades. En ese sentido, Heidegger refiere: «El título "organismo" no es entonces ya un nombre para este o aquel ente, sino que indica un modo fundamental determinado de ser. Este modo de ser lo designamos brevemente diciendo: peculiaridad capacitada que crea órganos» (Heidegger, 2007a: 287).

El ser capaz es la posibilidad del organismo. La piedra no es *capaz de*, por eso no genera órganos. Este es un modo peculiar del ser vivo: planta, animal y ser humano. «Ser capaz forma parte del ser real del animal, de la esencia de la vida» (Heidegger, 2007a: 287).

El organismo animal y el humano no son, por lo tanto, un conjunto de órganos, herramientas; tampoco una serie de impulsos. «Es el ser capaz de una conducta en la unidad de la perturbación» (Heidegger, 2007a: 312). No es una serie de impulsos porque no se genera o se une a partir de una serie de causas o efectos, el impulso viene dado por el ser-capaz-de... Lo que logra que el organismo animal y el humano *tiendan-hacia* es la perturbación no el impulso. El impulso es un movimiento perturbado. La perturbación significa el estar dirigido a... por el ser capaz de... «La perturbación es la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, se conduzca en un medio circundante, pero jamás en un mundo» (Heidegger, 2007a: 291).

Lo circundante *(Umwelt)* para el animal no tiene apertura de mundo, sino un ámbito franqueado, cerrado. Solo en el *ser-humano*, la perturbación viene del mundo circundante que le dice ser, que conserva un sentido de ser, de construcción, de posibilidad de interpretación. Ser perturbado significa estar absorbido por un medio; el organismo animal es sustraído por una referencia hacia algo que lo circunda, pero que no es mundo. El medio circundante lo perturba en su ser-capaz-de... por medio de un anillo, un mundo circundante que lo absorbe, que lo inquieta.

El fenómeno del organismo animal se da en la estructura del ser sustraído del medio circundante, ante un estar absorbido del organismo, lo que cautiva al animal; esto genera un anillo de relación vivencial que provoca una conducta. Desde esa perspectiva, «la perturbación es la esencia fundamental del organismo» (Heidegger, 2007a: 313).

Por lo anterior, se puede afirmar que el organismo no es una totalidad individual, sino una relación interrelacional de la unidad con un círculo de posibilidades (un mundo circundante, un anillo de experiencia vivencial). Consiguientemente, el organismo no se adapta, sino que más bien adapta a sí mismo un círculo de posibilidades: un medio circundante.

La propiedad esencial de la animalidad es la perturbación. Ahora bien, la forma de ser del organismo del ente humano trasciende este estar absorbido por el medio circundante a un *modo peculiar* de ser-en-el-mundo, con-el-mundo; así, mientras el organismo del animal está perturbado, absorbido por el medio circundante, el organismo humano está abierto a la *manifestabilidad* del mundo.

El modo de ser-propio-de-sí del organismo animal, el modo en el que el animal se posee a sí mismo es la propiedad *(Eigentum)*. El modo-de-ser-propio del ser humano, el modo en el que se posee a sí mismo es la peculiaridad *(Eigentümlichkeit)*, porque se ocupa por sí misma (Heidegger, 2007a: 285). La propiedad del animal es un conducirse hacia el estar perturbado del medio circundante; en este conducirse se relaciona con su medio; conducirse es el movimiento que lo lleva hacia el ver, el oír, el comer, etcétera, de ahí que

su conducirse sea una conducta *(sich benehmen).* Por su parte, el ser humano tiene un modo diferente de dirigirse hacia, de ahí el sentido de peculiaridad de su modo de ser propio, de su *ethos* o modo de ser-en-el-mundo.

El ser humano no se conduce desde la perturbación, sino desde un sentido de horizonte de apertura, desde la *manifestabilidad* del ente; por eso se *com(con)-porta,* se presenta de algún modo frente al ente, no se conduce, se *comporta.* El modo de ser del humano es el comportamiento *(sich verhalten).* «La conducta del animal no es un obrar y actuar, como el comportamiento del hombre, sino un hacer, con lo cual estamos indicando que, en cierto modo, todo hacer del animal caracteriza el ser impulsado por lo impulsivo» (Heidegger, 2007: 290). Lo impulsivo del animal es el medio circundante, lo impulsivo del ser humano es la apertura de mundo que se manifiesta.

El animal no se halla en una *manifestabilidad;* eso significa que no tiene oportunidad de apertura al mundo. Su mundo es cerrado. El animal está cautivado por su anillo de vida. La perturbación animal no le da apertura, sino que lo absorbe de tal manera que el ente no es manifiesto como ente en su poder-ser, ni él está manifiesto para sí mismo, por eso no se comporta con el mundo circundante, sino que simplemente se conduce en su medio. El animal no se encuentra, es encontrado en-el-mundo, dentro del mundo.

Esto no significa que el animal, por su conducta ante el ente, no deje ser al ente y, por lo tanto, no lo piense y no se *com-porte* frente al ente; y que, por ende, el pensar tenga una superioridad frente al modo de ser del animal. Son dos modos propios y diferentes. La vida es un ámbito que posee una riqueza de estar abierta, en el animal esta lo absorbe, de ahí que, desde el punto de vista humano, el animal sea pobre de mundo, aunque esto para el animal no tenga ningún sentido. La riqueza del mundo es siempre, pero el ser humano, en esta su más propia posibilidad de ser-en-el-mundo, de mundear o hacer-mundo, no siempre es rico, porque quizá el animal desde su pobreza vive más de cerca su animalidad, su organismo y la vida, que el hombre que olvida su ser originario de ser-en-el-mundo, su *ethos.* En este horizonte, la superioridad gra-

dual frente a la animalidad y el resto de los seres es una visión humana que lo empobrece (al hombre). «Por muy puestos que estemos para valorar al hombre como un ser superior frente al animal, igual de cuestionable es tal enjuiciamiento, sobre todo si pensamos que el hombre puede hundirse más profundamente que el animal: este jamás puede depravarse tanto como un hombre» (Heidegger, 2007a: 245).

La vida del animal es una pugna con su anillo circundante, en el cual se haya cautivado sin ser dueño de sí mismo, sin tener una apertura al mundo: sin *ex-sistir.* La vida del ser humano es un *estar proyectado* hacia fuera, a la apertura de ser en la *manifestabilidad* del mundo. Su plexo, su alcance ontológico es transponerse en el campo de los anillos o medios circundantes de lo viviente. La capacidad del animal *(Fähigkeit)* reside en la perturbación; la capacidad del ser humano *(Vermögen)* es potencialidad, potencia para la *manifestabilidad* del ente: *lógos.* El *lógos* es un instrumento que *desoculta,* pero que de ninguna manera produce. No produce el ente, hace uso de la *manifestabilidad* del ente que se muestra al hombre en cuanto que este es apertura de ser como proyecto bajo un estado de ánimo: *Dasein.*

El *lógos* del ser humano es un estar ofrecido a..., mientras que lo perturbado del animal significa un estar absorbido por... Heidegger dice al respecto: «Cada vez se hace más claro en sus aspectos particulares la diversidad esencial entre el estar abierto del animal y la apertura al mundo del hombre. Estar abierto del hombre es estar ofrecido a, estar abierto del animal es estar absorbido por..., y, en ello, está cautivado el anillo» (Heidegger, 2007a: 407).

Estar ofrecido al ente es parte del *com-portamiento* fundamental: el ser libre, en cuanto experiencia de la libertad, es el impulso que motiva la existencia. El ofrecerse al ente funda: el ser funda en la medida en que se manifiesta en el ente. «La motivación concierne a la existencia del ser humano en el mundo en tanto ente que actúa y tiene experiencias» (Heidegger, 2007b: 48). La existencia, el estar proyectado hacia el mundo, en el hacer-mundo, es el carácter de apertura a lo presente: rasgo fundamental del ser humano.

El ser humano tiene mundo: significa que configura mundo. Frente a esta peculiaridad del ser humano, el mundo solo es posible *desde* y *con* este ente. De ahí que el mundo tenga los siguientes caracteres: *1)* la *manifestabilidad* del ente; *2)* el *en cuanto que; 3)* la referencia al ente en cuanto que deja ser y no deja ser, un *comportamiento hacia* (Heidegger, 2007a: 332). La *manifestabilidad* hace posible el *en cuanto que* que indica el horizonte de sentido al que se proyecta la existencia, el ser del ente; esto implica un *com-portarse* de tal o cual modo frente al ente, el modo es el temple de ánimo que engloba la posición del estar-en-el-mundo que configura mundo. El organismo humano se mira desde esta perspectiva como la unidad del proyecto de ser-en-el-mundo, de hacerse-en-el-mundo con el ente; la puerta de apertura a la configuración de mundo. *El cuerpo como la unidad de las potencialidades es la significación que da apertura al sentido del mundo, pues hacia este se proyecta en la medida en que configura lo que está movido a ser en-el-mundo. No un hacer a secas, sino un hacer junto con un modo posible de ser: ethos.*

9.3. *ETHOS* DEL CUERPO HUMANO

La ciencia moderna, sobre todo la medicina y la biología, miran el cuerpo desde el horizonte de la objetividad. Su tematización lo sitúa en el límite de su poder-ser-más propio. La premeditación y el cálculo de su acontecer lo determinan en un modo preestablecido de ser. El comportamiento respecto a este es un simple conducirse hacia su relación técnica. El cuerpo se estudia en la base de una cartografía avanzada de su saber. De esa manera, hallamos al *ser-humano* en la forma de un ente intramundano como cuerpo, a manera de un ente natural. No como un ser-en-el-mundo.

El cuerpo humano objetivado es atravesado por la visión del método científico. Este modo de acceso, en lugar de abrirlo a la posibilidad de su sentido originario, su propio *ethos*, lo demarca en los límites de lo ya establecido: su función orgánica. Por eso, la me-

dicina estudia cuerpos enfermos más que cuerpos sanos. La filosofía debe pensarlo sin estas ambigüedades.

¿Es posible para la ciencia médica pensar el cuerpo más allá de las ciencias naturales? ¿Se puede ver el cuerpo humano sin el método de las ciencias naturales? ¿Es posible pensar el cuerpo desde la existencia a partir de una fenomenología hermenéutica? Este es el camino que Heidegger vislumbra en *Ser y tiempo,* para después tratarlo de manera más profunda en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* y en *Seminarios de Zollikon.*

Refiriéndose al sentido actual de la ciencia dice:

> Vivimos en una época extraña, singular e inquietante. Cuanto más desenfrenadamente aumenta la cantidad de información, tanto más decididamente se amplía el ofuscamiento y la ceguera para los fenómenos. Aún más, cuanto más desmedida la información, tanto menos la capacidad de discernir: el pensamiento moderno llega ser cada vez más ciego y se trasforma en un calcular sin visión, cuya única oportunidad es contar con el efecto, y posiblemente, con la sensación. (Heidegger, 2007b: 117-118).

La percepción del cuerpo, por parte de las ciencias naturales, quedó atrapada en el *soma (Körper)* y en la *psyché* (mente). Sin embargo, ¿qué medida tiene el llorar, el sonrojarse, la tristeza, el miedo? ¿Acaso no son fenómenos del cuerpo? O bien, ¿no tienen relación con este? Más allá del cuerpo *(Körper),* el médico no ve el temple de ánimo *(Stimmung)* que proyecta el cuerpo *(Leib)* que posibilita el sistema fisiológico. El cuerpo, en cuanto experiencia vivencial del mundo, proyectado bajo un temple de ánimo, se enferma por la capacidad que viene dada por el modo en el que está proyectado hacia el mundo. En la tristeza solo es posible mostrar cómo un ser humano está interpelado y cómo se trasforma su relación con el mundo y consigo mismo.

Por consiguiente, dice Heidegger, el problema del cuerpo es cuestión del método. Desde el método de las ciencias naturales siempre será un objeto *(Körper)* y no será posible trascender el po-

der ser originario del cuerpo *(Leib)*. En el fondo del cuerpo de carne y hueso está el cuerpo fenomenológico. Por eso:

> Si esto es así, entonces el fenómeno del cuerpo solo puede ser mirado si en la superación crítica de la relación sujeto-objeto (o) válida hasta ahora, el ser-en-el-mundo es experimentado propiamente y asumido y soportado propiamente como rasgo fundamental del *Dasein* humano [...] la ciencia como tal [...] es un modo fundado de ser-en-el-mundo, se funda en el tener corporal (L) de mundo. (Heidegger, 2007b: 143)

El cuerpo, como objeto de estudio, opaca la posibilidad del ser humano. La ciencia moderna coloca al hombre como el centro de atención, amo y señor del ente intramundano. Eso es pobreza de cuerpo, pues su mundo es pensado como un medio circundante que, al querer dominar, lo absorbe. Por consiguiente, el cuerpo es sometido al uso de la técnica, tal como si se tratara de un conjunto de partes: una máquina. «Lo corporal (L) del ser humano en principio nunca puede ser considerado algo que esté simplemente ahí, si uno quiere considerarlo adecuadamente; si yo establezco lo corporal del ser humano como algo que esté ahí, de antemano ya lo he destruido como cuerpo» (Heidegger, 2007b: 232).

Sin embargo, ontológicamente, esto no es posible, pues aunque solo se mire el cuerpo *(Körper)* su posibilidad de ser cuerpo siempre estará en la capacidad de realizarse.

La corporalidad, es decir, la posibilidad ontológica de ser cuerpo humano, no es un espacio físico, sino antes bien, en su origen, un modo de ser de la espacialidad del *Dasein*. Es un espacio que no se mide. En ese sentido, el *Dasein* instala la corporalidad, el ser-cuerpo de lo humano. El ser humano, siendo *Dasein*, se *acerca* el mundo en su trato con las cosas haciendo posible su corporalidad. Este acercarse no es una distancia, sino la interrelación más íntima entre la corporalidad, el ser-cuerpo y el ser-mundo. La relación óntica del cuerpo humano con el otro cuerpo es lejana, distante en la medida en que no se traspone la una a la otra. Ontológicamente, la corporalidad es apertura al cuerpo del otro en cuanto configurador de mun-

do. El cuerpo *(Leib)* se encuentra más allá de los límites del cuerpo *(Körper)*. «El corporar (L) del cuerpo (L) se determina a partir del modo de mi ser. El corporar (L) del cuerpo (L) es así un modo del *Dasein*» (Heidegger, 2007b: 134). En ese sentido, la expresión del cuerpo (L) es una interpretación.

El *corporar* del cuerpo caracteriza el *com-portamiento* del ser humano en-el-mundo, abre mundo, configura mundo. La expresión no deriva de lo interior del cuerpo, sino de la interrelación con el mundo. El *corporar* pertenece siempre al ser-en-el-mundo. En el oír y en el ver, en el caminar y en el sentir se da el *corporar* del cuerpo; pero se oye, ve, recorre y siente el mundo, siempre desde un temple *(Stimmung)*. No es el oído quien escucha, sino el *corporar* que descubre mundo en la palabra. «Los mortales hablan en la medida en que escuchan» (Heidegger, 1987: 29). Escuchar no es captar lo sonoro, la voz, la voz del pueblo, de la naturaleza, es el silencio de la *diferencia*. El silencio acalla, pero solo en el silencio del *Dasein* se logra una originaria comprensibilidad. El escuchar es una posibilidad del discurso, significa estar abierto a la coexistencia. El *Dasein* puede, de manera propia, escucharse a sí mismo: escucha porque comprende; está sujeto a la coexistencia, por eso, al mismo tiempo, escucha. Escucha estando con los otros en el mundo, ontológicamente se hace solidario con los otros (Heidegger, 2003: 186-188).

El *corporar* se funda en el corresponder. El cuerpo *(Leib)* es condición para la referencia al mundo. El *Dasein corpora* en la medida en que cuida mundo, en que el mundo sea mundo. Por eso mismo «el existir es corporal» (Heidegger, 2007b: 291). El estar abierto al mundo es lo que mueve la presencia del *corporar*, del hacer cuerpo. Es la manera en que lo humano corresponde al mundo cuya presencia es manifestación. Desde esa perspectiva: «El estar bajo la pretensión de la presencia es la mayor pretensión del ser humano, es "la ética"» (Heidegger, 2007b: 292). No como disciplina filosófica, sino como ética originaria; es decir, lo que en su origen es el *corporar* es el *ethos* del cuerpo humano. Hacer mundo, configurar mundo. Lo corporal del cuerpo no es algo que esté ahí, puesto dentro del mundo, a manera de un organismo individual, objetivo. El cuerpo *(Leib)*

es posibilidad de ser en un modo propio, construirse en la medida en que se es siendo. *Corporar* es un modo de ser-en-en-el-mundo.

La responsabilidad ontológica del *Dasein* es configurar mundo desde su más propia posibilidad de ser: su *ethos*. Configurar mundo es estar ya dispuesto a la presencia en la manifestación del ser en el ente; este *estar-dispuesto* es el sentido del cuidado del ser del *Dasein*. Ser mundo es configurar mundo, ser cuerpo es configurar en la corporalidad el cuerpo hacia-el-mundo.

Habitar significa hacer un lugar para el *ad-venimiento* del ser, por eso es un cuidar el ser *(Sorge)* al constituir la unidad del mundo, ante el cual se tiene que habitar. El mundo, el ser-en-el-mundo, dado en la unidad del cuidado, es el lugar en donde el ser humano *habita;* y lugar no en el sentido de un espacio físico, sino en el de la posibilidad del ser proyectado en la existencia. Habitamos cuidando el mundo, ese es el *ethos* humano, el ser-en-el-mundo. «Habitar indica una relación esencial de pertenencia *(Zugehörigkeit)* al lugar propio y propicio de la existencia humana» (Cerezo, 1991: 44). Se habita cuidando el mundo; luego, el cuidado es la posibilidad de apropiarse un *ethos* que nos haga reconocer en nosotros la posibilidad de la existencia propia. En ese sentido, el *ethos* debe ser pensado como el trasfondo de toda ética y responsabilidad humana.

La responsabilidad es una forma del *ethos* que mantiene el ser humano atento y alerta al cuidado de su mundo. Descuidarlo significa olvidarlo. El descuido se produce al generalizar una imagen del mundo cerrada a otras formas de pensamiento. Es el caso de la ciencia que, como imagen, mantiene al ser humano en el olvido de su relación originaria con el mundo. La responsabilidad originaria es una posibilidad humana para *habitar* el mundo. *Habitar la casa*, hoy en día, significa «regresar a ella». Eso significa volver a la morada que no está lejos, sino abandonada tras el paradigma de la ciencia moderna.

El *ethos* o modo de ser humano en su profundidad, como modo de ser del cuerpo, lleva a la esencia del tiempo y del ser. El cuidado del ser en el tiempo es responsabilidad humana, porque ni la conciencia ni la subjetividad son caminos para llegar a la esencia del

tiempo. El aburrimiento profundo, como temple de ánimo *(Stimmung)*, llama a la existencia; esta llamada es un estar alerta a la indiferencia; no nos dice cómo, pero llama a decir al ente y, con ello, al sí mismo a construir la existencia. En la indiferencia del ente, el ser duerme; desde el aburrimiento profundo, aislado, el ente llama a ser desvelado en la diferencia. El cuerpo *abre* ente en la medida en que es posibilidad ontológica de abrirse a esta manifestación. Sin horizonte de tiempo se anula el carácter del proyecto de ser. El horizonte de tiempo rompe la indiferencia del ente, y este se hace aprehensible. En el instante se rompe la indiferencia del tiempo: «El instante es una mirada de un tipo propio, que nosotros llamamos la medida la mirada de la resolución a actuar en la situación respectiva en la que se encuentra la existencia» (Heidegger, 2007a: 195).

El *ethos* del cuerpo es posibilidad de ser-en-el-mundo estando ya siempre proyectado (decidido) a serlo. Es la proyección de la corporalidad en la apertura a la manifestación del mundo: es configuración de mundo.

Bibliografía

Cerezo, Pedro (1991): «De la existencia ética a la ética originaria», en Félix Duque (dir.): *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, Martin (1987): *De camino al habla*, Barcelona: Editorial Odós.

— (2001): *Introducción a la filosofía*, Valencia: Frónesis/Cátedra.

— (2003): *Ser y tiempo*, Madrid: Editorial Trotta.

— (2007a): *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid: Alianza.

— (2007b): *Seminarios de Zollikon*, Morelia: Jitanjáfora.

PARTE TERCERA

EL CUERPO OTRO

10. Escrito en el cuerpo mío, cuerpo extraño

Alberto CONSTANTE

> El cuerpo: superficie de inscripciones de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad sustancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo.
>
> Michel FOUCAULT (1993: 15)

Está ahí, como siempre, ¿como siempre?, tan cercano, tan mío y tan extraño. Apenas si lo reconozco por las evidencias que me hacen volver mis ojos y todos mis sentidos hacia él, porque podría ser cierto que lo que siento no sea otra cosa que un mero fantasma. Y, sin embargo, en este instante descubro que está ahí, porque un dolor me hace cobrar su presencia, está ahí como pretendo, pues siento sus poderes inmediatos e invisibles, los libera lo suficientemente como para que me dé cuenta de que estos órdenes

no son los únicos posibles ni los mejores. Sin duda, el cuerpo tiene, además, una utilidad, y esta siempre se da porque yo utilizo el cuerpo como una geografía de orillas que apenas simulan tocarse y que saturan ese estado de quietud que lo alimenta todo. El cuerpo, mi cuerpo, es mi cuerpo, puedo estar seguro de ello porque lo siento; puedo apreciarlo claramente en la palpación táctil, donde entre el movimiento de mis manos y aquello que toco existe una relación íntima de principio a fin, y esto es así porque mi propia mano se mueve en ambos espacios. «Sherrington llamó una vez nuestro sentido secreto, nuestro sexto sentido a ese flujo sensorial continuo pero inconsciente de las partes móviles del cuerpo (músculos, tendones, articulaciones), por el que se controlan y se ajustan continuamente su posición, tono y movimiento, pero de un modo que para nosotros queda oculto, por ser automático e inconsciente» (Sacks, 2002: 68).

Merleau-Ponty ya lo había visto, pero, a pesar de todo, mi cuerpo me resulta extraño; es cuerpo, no cosa, tampoco es una *res extensa.* Apenas puedo comprender qué es, aunque es fundamental para que pueda vivir. Foucault escribía no hace tanto que el cuerpo:

> Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo: mala respiración, mala alimentación, cuerpo débil, abatido respecto al cual los progenitores han cometido errores; cuando los padres cambian los efectos por la causa, creen en la realidad del más allá o plantean el valor de lo eterno, es el cuerpo de los niños quien sufre las consecuencias, es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sensación de toda verdad o error... (Foucault, 1993: 14)

Y, no obstante, «decir, como hace Butler reiteradamente, que no hay materialidad previa que pueda ser accesible al orden discursivo, puesto que si accedemos a ella, a la materialidad, es en tanto que está ya inserta en lo discursivo, no es afirmar que el cuerpo no es nada más que el producto de una construcción».[1]

---

[1] Citado en Elvira Burgos Díaz: «Cuerpos que hablan», en Jorge V. Arregui y Juan A. García González (eds.): *Significados corporales,* Málaga: Contrastes,

Todo juega, todos los elementos que creo que lo conforman interactúan entre sí y permiten que afloren o no diferentes emociones. Y sigo pensando en aquellas frases enigmáticas de Spinoza cuando señalaba que «nadie sabe lo que puede un cuerpo» (Spinoza, 2007: 204). Pienso que ese pulidor de lentes y espejos de la vieja Ámsterdam sabía que hay un discurso sobre el cuerpo o que hay una lengua del cuerpo, que el cuerpo siempre habla y que es hablado como también que es objeto de miradas clínicas, policiales, criminológicas, estéticas, éticas, normativas o que, como apuntaba Giddens, el cuerpo se convierte en punto focal del poder que lo somete a la disciplina del eterno autocontrol... Desespero a causa de la incógnita que me ofrece el cuerpo, pero no dejo de pensar que él es una superficie de inscripciones de los sucesos, lugar de disociación del *yo*, de los múltiples yos a los cuales intenta prestar la quimera de una unidad sustancial; el cuerpo se escribe, se escritura, se señala, no es la materia de la que está hecha, no, eso es su imposible. «La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo» (Foucault, 1993: 15).

Él es una metáfora, el centro de la escena de un delito, el punto en donde confluyen un sinnúmero de categorías que suponen una escena dentro de la cual se manifiestan; ahí, en el cuerpo, esas categorías se constituyen como unidades, y hacia él se dirige la corrección, la mirada, el control, la represión, la destrucción, la clasificación, el verdadero desorden cartesiano.

Colección Monografía 11, 2006, pp. 93-109. La cita es de Irene Costera Meijer y Baukje Prins: «How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler», *op. cit.*, p. 278; la traducción es de la autora del artículo. El constructivismo halla aquí un límite. Este límite es el indicado por aquel lugar —la denominada materialidad previa, el cuerpo previo— al que la significación discursiva no puede acceder: «Afirmar que el cuerpo es un referente escurridizo no es lo mismo que afirmar que es solo y siempre construido. En algún sentido, esto es precisamente afirmar que existe un límite a la construcción, un lugar, por decirlo de alguna manera, donde la construcción necesariamente encuentra su límite».

Porque de lo que se trata es de identificar la procedencia de los hechos: sus marcas individuales y singulares que se entrecruzan, los accidentes y las desviaciones inscritas en la superficie del cuerpo. Sin duda, del mismo modo que el médico examina a cada paciente para poder diagnosticar, así proceden todos los demás saberes. Se podría argumentar que el médico basa su análisis en el conocimiento anatómico, fisiológico, característico del ser humano. Pero este argumento no resultaría válido, porque el cuerpo y la fisiología que nos define no son sino productos de una serie de cambios en los que han intervenido mecanismos adaptativos y hereditarios, entre otros. Cada cuerpo tiene una dimensión histórica personal, cada cuerpo es narrado de manera distinta. De una u otra forma como ha dicho Judith Butler, los discursos habitan en los cuerpos.[2]

Asombra que hoy el cuerpo haya adquirido una importancia extraordinaria. Espacio de experimentación y autorrealización; recurso en las transacciones afectivas y sexuales; base de exhibición personal y de seducción; objeto de expectativas *cuasi salvíficas* y motivo de frustraciones e infortunios; eje de la anatomopolítica y de la biopolítica, es decir, de la *disciplinarización* de los cuerpos y del control de la vida. Es cierto, el cuerpo está ahí, como siempre, pero su saber me es desconocido. Podría afirmar que la historia de Occidente ha sido la historia de la privación del cuerpo, la corporeidad se nos ha escamoteado como experiencia y como objeto de reflexión: hemos creado una metafísica de la negación del cuerpo. El cuerpo es una evidencia negada en Occidente. Pero ahí está, nos rodea su presencia. En la vida cotidiana se nos muestra de manera inmediata y sin ataduras; el cuerpo, entonces, es la metáfora recurrente en los distintos espacios de lo visible y lo decible.

El cuerpo aparece como espacio de sufrimiento y de deseo, escenario de aniquilación y de expectativas de liberación; aunque hablar

---

[2] Citado en Elvira Burgos Díaz: «Cuerpos que hablan», en Jorge V. Arregui y Juan A. García González (eds.): *Significados corporales*, Málaga: Contrastes, Colección Monografía 11, 2006, pp. 93-109.

de espacio o escenario no significa que el cuerpo ofrezca simplemente un espacio escénico neutral a los procesos históricos y a las luchas de poder —él mismo está envuelto en ellos—, sino que dichos procesos y luchas se hacen visibles en su destino, bajo su signo se dirimen los conflictos históricos nunca puramente espirituales, sobre él se señorea el vencedor, porque los cuerpos son espacios de existencia.

El cuerpo da lugar a la existencia, es el lugar de existencia, territorio de la memoria, de la desesperación y del deseo; pero esos lugares se reivindican como algo propio, los cuerpos por ser vividos y existidos son un espacio-tiempo en lo abierto. Los cuerpos son lugares de existencia y no hay existencia sin lugar, sin ahí, sin un aquí. Cada individuo es su cuerpo, es su metáfora o es el cuerpo del delito según las políticas del cuerpo contemporáneas. Clarice Lispector con agudeza había escrito que:

> El cuerpo es un operador.
> El cuerpo no es más que una metáfora.
> Es la figura de la locura...
> Ese pedacito de ninguna cosa.[3]

Estamos frente a las políticas del cuerpo. Comprender lo que está en juego quiere decir que conviene atender a un dato importante: el poder político es especialmente efectivo allí donde aparentemente no parece tener que ver en primera instancia con la política, allí donde aquello de lo que trata es *el hombre*, *la vida* o *el cuerpo*. Para desentrañar esta relación entre la política y la vida o el cuerpo, Agamben ha recuperado la distinción que establecían los griegos entre la *nuda vida*, lo que denominaban *zoé*, y la vida bajo una forma política de existencia, lo que llamaban *bios*. Se trata de una diferencia fundamental, pues el poder político se funda, según Agamben, tanto en la capacidad de separar y relacionar estas dos esferas como en la de establecer la línea divisoria entre el derecho y el Estado de excepción o, lo que es lo mismo, la suspensión del derecho.

---

[3] *Libélulas y caballitos de mar*, s. d.

1. Para ejemplificar esta diferenciación y la mutua referencia entre lo diferenciado, Agamben recurrió a una figura del derecho romano arcaico denominada *homo sacer.* Ricardo Forster ha escrito que:

> Giorgio Agamben va dibujando, desde las antiguas formas del derecho romano la figura del *homo sacer,* del hombre matable pero insacrificable, criatura desprovista de todo derecho al que puede asesinarse sin que el asesino pueda ser juzgado ya que la misma ley crea las condiciones de su exculpación. Detrás de la investigación erudita del filósofo italiano lo que subyace es la presencia continua, en la historia de Occidente pero intensificada en la institución de la soberanía y el Estado modernos, de esa figura del *homo sacer* que ha dejado de ser una nota al margen del arcaico derecho romano para venir a representar la tragedia de las políticas concentracionarias propias del siglo xx, políticas que se basan precisamente en la posibilidad de matar sin penalización alguna de todos aquellos que son *homo sacer,* hombres-parias, masas extranjeras reducidas a la nada por las estrategias del exterminio. (Forster, 1999)

El ser humano en la tradición occidental siempre ha sido comprendido como un ser racional, de ahí deriva luego su centralidad, su orgullo, su perenne puesto en el cosmos tan criticado por Heidegger, pues la diferencia se ha marcado con base en lo aparentemente genuino del ser humano, lo que lo hace ser lo que es: la razón y el substrato animal, la *nuda vida* de la animalidad, si bien no queda relegado, sí superado. Hegel no escapa de ello. Como apunta José A. Zamora (2011) en su estudio:

> Así, lo auténticamente humano tiene que ver con la capacidad racional, con el lenguaje y la cultura, con las formas políticas de existencia *(bios).* El cuerpo, la vida vegetativa, la naturaleza, la animalidad *(zoé)* hace las veces de mero sustrato de lo genuinamente humano. Agamben cree, sin embargo, que es necesario

> prestar atención no tanto al misterio metafísico de su articulación, como hasta ahora, como al misterio práctico y político de su separación. La praxis de la biopolítica se fundamenta en la separación de lo animal en el ser humano respecto a lo humano en él. Los discursos y estrategias biopolíticos, desde los campos de concentración nazis a la moderna biomedicina, constituyen la «máquina antropológica del humanismo», que funciona, como dice Agamben, excluyendo de sí algo humano como (todavía) no humano, es decir, animalizando lo humano al aislar lo no humano en el hombre, o lo que es lo mismo, produciendo la nuda vida, la no-persona en el ser humano, para apoderarse de ella.[4]

Quizá no podemos olvidar lo que apuntó ya Foucault: «El viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte» (Foucault, 2005: 164). Este poder sobre la vida se desarrolló a partir del siglo XVII en dos formas principales: la anatómico-política del cuerpo humano, en la concepción del cuerpo en cuanto máquina que quedaba sujeta en su educación, en el aumento de sus aptitudes, en el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, en procedimientos de poder característicos de las disciplinas. Asimismo, se desarrolla en el siglo XVIII la noción de *cuerpo-especie*, ese cuerpo que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos, la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida, etcétera. Todos estos problemas constituyen una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población, pero no solamente.

2. Podría afirmar que la historia de Occidente ha sido la historia de la exclusión del cuerpo, que la corporeidad en sí misma ha sido escamoteada como experiencia y como objeto de reflexión: hemos creado una metafísica de la negación del cuer-

---

[4] www.foroellacuria.org/JAZam/JAZam-Texto29.htm (última visita: 3 de febrero de 2011).

po. El cuerpo es una evidencia negada en Occidente. Pero ahí está, nos rodea su presencia, en la vida cotidiana se nos muestra de manera inmediata y sin ataduras; el cuerpo, entonces, es la metáfora recurrente en los distintos espacios de lo visible y lo decible. Porque el cuerpo ha sido involucrado con la violencia, la sexualidad, la locura, la prisión, el saber y el poder. No hace mucho que la búsqueda de los rastros, de las huellas que permiten la construcción de una historia que *descubre* los ocultamientos del cuerpo, se ha empezado a construir. Michel Foucault ha obligado a un retorno al cuerpo como *origen* del poder y como objeto de múltiples estrategias del *disciplinamiento.* Porque el cuerpo se haya atravesado por múltiples relaciones de poder y de dominación; el cuerpo ha sido torturado, desmembrado; es el artilugio de acontecimientos que se ha visto subordinado a minuciosos dispositivos y disciplinas que lo cercan, lo marcan, le imponen unos signos, se ve sometido a una sociedad disciplinaria, la cual emplea técnicas y procedimientos para formar individuos. El cuerpo se encuentra sumergido en un campo político en donde establece relaciones con otros cuerpos, relaciones que reciben el nombre de *relaciones de poder.*

> El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una «anatomía política», que es igualmente una «mecánica del poder» está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos «dóciles». (Foucault, 1986: 141)

El cuerpo ha sido el territorio del sufrimiento, el espacio del castigo, el ámbito de la prohibición y del experimento, de ahí que podamos comprender cómo es posible que la desaparición de los suplicios no conlleve, como se quiso anunciar, una *humanización* de

las penas, sino más bien una estrategia, un dispositivo más en esta estratagema de la *docilización* de los cuerpos que autorizaba a no analizarla más. La creación de castigos menos inmediatamente físicos posibilitó una dosificación del dolor, del *sujetamiento* mediante una suerte de ablandamiento y docilización mucho más certera, «cierta discreción en el arte de hacer sufrir, un juego de dolores más sutiles, más silenciosos, y despojados de su fasto visible, ¿merece todo esto que se le conceda una consideración particular, cuando no es, sin duda, otra cosa que el efecto de reordenaciones más profundas?» (Foucault, 1986: 10-16).

Desaparece esa dimensión del cuerpo como territorio de suplicio, como esfera del sufrimiento, como recorte del dolor ofrecido en espectáculo. Desaparece el cuerpo como centro de la represión penal; se castiga ya no el cuerpo, sino el alma; se castiga más y mucho más certeramente porque lo que se hace es recuperar al sujeto sujetado a la verdad del orden, de la disciplina, de la norma, no a la verdad del castigo espectacular del cuerpo. Lo que se interioriza en los procesos de subjetivación son las normas, las leyes, el poder y esta capacidad de someterse a él. Lo que tenemos ahora es la desaparición del espectáculo, la anulación del dolor: no se ve ni se siente, sino que se abstrae el cuerpo del sujeto, que debe encontrarlo en otra cosa que sí mismo; se abstrae, se anula, desaparece del ámbito de lo decible y de lo visible. Nace el espacio simbólico. «Como una suerte de liberación transparente se incita a simbolizar lo prohibido» (Foucault, 2000: 12 ss.). En eso radica la desventaja de la vigilancia, en que el amo mantenga al esclavo sin posibilidad de intuición, en una prolongación eterna del trabajo.

La discusión acerca del cuerpo seguirá profundizándose en Foucault porque en *Los anormales* (2000)[5] todo el que escapa al imperativo de normalización tiene allí su lugar. Los homosexuales,

[5] Este es un curso que Foucault dictó en el Colegio de Francia hacia 1974 y en el cual trata la anomalía humana dentro de tres categorías: el *monstruo humano, el indócil* y *el masturbador.*

por ejemplo, encuentran su lugar entre los perversos, espacio que requiere de un solo rasgo fundado en el sexo anatómico de las personas en el acto sexual. Por ello dice Foucault:

> Se dejarán caer numerosas distinciones operadas por discursos anteriores respecto a los contactos sexuales con el mismo sexo que habían establecido diferencias radicales entre activos y pasivos, roles sexuales normales o anormales (o convencionales y no convencionales) estilos masculino y femenino, pederastia y lesbianismo: todos estos comportamientos pasaron a ser clasificados de la misma manera y colocados bajo la misma enseña. (Foucault, 2000: 60)

Estas descripciones suponen una escena dentro de la cual se presentan y actúan, se dan y se cierran, se exponen y se silencian; corresponden a la escena del cuerpo; ahí, ellas se han construido como unidades hacia las cuales se dirige la corrección, y es hacia ellas que se desarrolla una coacción que pretende vigilar y castigar los actos anormales.

El monstruo humano se desenvuelve y se fija en un ámbito jurídico-legal, «pues el marco de referencia de este, desde luego, es la ley» (Foucault, 2000: 61), y porque oscila y combina lo imposible y lo prohibido; es un individuo amenazante, oscuro, peligroso. Por supuesto, el papel de la mirada como fuego investigador es claro, lo mismo que la infracción de las leyes de la naturaleza que hace el monstruo humano. «Es la infracción, y la infracción llevada a su punto máximo» (Foucault, 2000: 62). La forma de corregir al monstruo (llevarlo al ámbito del cerco de la mirada correctora y, al mismo tiempo, excluyente y asimilante) es hacerlo consciente de su deformidad, para luego dejarlo libre con las cargas de su anormalidad, esto le hará tener una posición en la sociedad (estado que ha de ser el del rechazo). De hecho:

> El monstruo es el gran modelo de las pequeñas diferencias. Es el principio de inteligibilidad de todas las formas —que circulan como dinero suelto— de la anomalía. Buscar cuál es el fondo de monstruosidad que hay detrás de las pequeñas anomalías, las pequeñas desviaciones, las

> pequeñas irregularidades, ese es el problema que vamos a encontrar a lo largo del siglo XIX. (Foucault, 2000: 62)

La segunda figura que examina Foucault es la del *indócil*, el individuo que debemos corregir, cuyo marco de referencia es la familia misma en el ejercicio de su poder interno o de la gestión de su economía. «El individuo a corregir va a aparecer en ese juego, ese conflicto, ese sistema de apoyo que hay entre la familia y la escuela, el taller, la calle, el barrio, la parroquia, la iglesia, la policía, etcétera» (Foucault, 2000: 63). Pero su evidencia, su visibilidad siempre es cuestionable porque nunca se podrá dar cuenta fehaciente de su incorregibilidad; él está en el límite de la *indecibilidad*.

Pero ¿qué es lo que conduce la escena de la aparición de este personaje? El tercer caso es el del *onanista (masturbador)*.

> El masturbador, el niño masturbador es una figura novísima en el siglo XIX (o en todo caso propia de fines del siglo XVIII) y su campo de aparición es la familia. Podemos decir, incluso, que es algo más estrecho que esta: su marco de referencia ya no es la naturaleza y la sociedad como en (en el caso d) el monstruo, ya no es la familia y su entorno como (en el d) el individuo a corregir. Es un espacio mucho más estrecho. Es el dormitorio, la cama, el cuerpo; son los padres, los supervisores directos, los hermanos y las hermanas; es el médico: toda una especie de microcélula alrededor del individuo y su cuerpo. (Foucault, 2000: 64)

El masturbador se presenta así dentro de las nuevas relaciones entre la sexualidad y la organización familiar en el siglo XVIII, con la nueva disposición del niño dentro de la familia; esto, con respecto a la importancia que toma el cuerpo y su salud, es una aparición del cuerpo sexual.

> De hecho, esta emergencia tiene una larga prehistoria: el desarrollo conjunto de técnicas de dirección de conciencia (en la nueva pastoral nacida de la Reforma y del Concilio de Trento) e instituciones de educación. De Gerson a Alphonse de Ligori, toda una cuadriculación discursiva del deseo sexual, del cuerpo sensual y del pecado de *mollities*

> (pereza, molicie) está asegurada por la obligación del testimonio penitenciario y de una práctica muy codificada de interrogatorios sutiles. Esquemáticamente, puede decirse que el control tradicional de las relaciones prohibidas (adulterio, incesto, sodomía, bestialismo) duplicó el control de la «carne» en los movimientos elementales de la concupiscencia. (Foucault, 2000: 125)

Todos ellos se desarrollan en la escena del cuerpo, en los placeres del cuerpo. Son el cuerpo y la carne —la encarnación del cuerpo y la incorporación de la carne— los que enfatizan la aparición misma del cuerpo como límite, porque sin el cuerpo sería imposible la clasificación pineliana de esta categorización que empieza a aparecer justo en el siglo XVIII.

El individuo *anormal*, al que desde el fin del siglo XIX toman en cuenta tantas instituciones, discursos y saberes, deriva a la vez de la excepción jurídico-natural de *monstruo*, de la multitud de incorregibles en los aparatos de encauzamiento y del secreto universal de las sexualidades infantiles. A decir verdad, las tres figuras de *monstruo*, *incorregible* y *onanista* no van a confundirse exactamente. Cada una se inscribirá en sistemas autónomos de referencia científica: el monstruo en una teratología y una embriología, que han encontrado en Geoffroy Saint-Hilaire su primera gran coherencia científica; el incorregible en una psicofisiología de las sensaciones de la motricidad y de las aptitudes; el onanista en una teoría de la sexualidad que se elabora lentamente a partir de la *Psycopathia sexualis* de Kaan.

¿Qué importancia posee entonces el cuerpo? Se trata de identificar la procedencia de los hechos: sus marcas individuales y singulares que se entrecruzan, los accidentes y las desviaciones inscriptas en la superficie del cuerpo. Sin duda, del mismo modo en que el médico examina a cada paciente para poder diagnosticar ha de proceder el historiador, el etnógrafo, cualquier científico que pretenda tender esa red donde se inscribe el archivo de la memoria que es el cuerpo. Se podría argumentar que el médico basa su análisis en el conocimiento anatómico-fisiológico característico del ser humano.

Pero este argumento no resultaría válido porque el cuerpo y la fisiología que nos definen no son sino productos de una serie de cambios en los que han intervenido mecanismos adaptativos y hereditarios, entre otros. Cada cuerpo tiene una dimensión histórica personal, con él se da una relación de experiencia con el mundo. A pesar de que existe una vivencia del cuerpo de manera siempre directa, que necesariamente pasa por la mediación simbólica de la palabra, el lenguaje requiere del cuerpo. No hay un cuerpo sin lenguaje como tampoco hay un lenguaje sin cuerpo. El cuerpo del conocimiento a partir del cual se diagnostica ha variado y ello debe estar presente en el análisis. Para esto remito al lector al excelente ensayo de María José Lucerga:

> Pero si ya el cuerpo como cárcel del alma estaba lejos de ser un mero hecho natural, en la era de las prótesis de cadera, la silicona, las técnicas de reproducción asistida, la clonación y la realidad virtual, resulta casi risible defender la noción de un cuerpo biológico con límites definidos y ajeno a la cultura de que forma parte. Tal vez por eso, la obviedad de la afirmación «Somos cuerpo» con la que suelen comenzar la mayor parte de estudios sociales sobre el tema deja de parecernos tal cuando se reformula como «Somos cuerpo culturalmente mediado». (Lucerga, 2011)

No solo somos cuerpo, solo cuerpo; si bien «el cuerpo da lugar a la existencia» como dice Jean-Luc Nancy (2003: 15), ellos son los «lugares de la existencia, territorios de la memoria, de la desesperación y del deseo» (Bárcena, 2003: 7); no es solo *bios,* mucho menos *nuda vida,* como nos ha dicho Agamben para los estados modernos, sino que además somos *cuerpos culturalmente mediados* somos *cuerpos posmodernos,* cuerpos desacralizados, globalizados, mercantilizados, tecnológicos y sujetos a las construcciones de la subjetividad, a las del género, a las estrategias de poder, a los dispositivos, a la nula posesión de estos a la imposibilidad de su saber y de su historia. Vivimos en una paradoja de control y consumo hacia el cuerpo. La regulación de los cuerpos en nuestra sociedad es la de una sociedad de consumo, se nos incita a consumir: alimentación,

sexualidad, cuidado estético y ejercicio físico, la cultura de la salud nos arrastra con su cuidado y con su anomalía.

De una u otra manera, y coincido con María José Lucerna, «el reinado de lo corporal mediático nos está conduciendo a la progresiva reducción del protagonismo de los cuerpos individuales en los campos de la comunicación y la experiencia» (Lucerga, 2011). Las identidades virtuales superan a menudo el terreno del simple juego y acaban escindiéndose del universo real. La interacción cara a cara, tal vez el principal lugar donde nos actualizamos y construimos como cuerpo, está siendo sustituida por una *casi-interacción*[6] pasiva, un monólogo en el que dejamos que hablen con y por nosotros otros que ni siquiera son tales. Sin duda, nuestra corporalidad está cambiando; apenas podemos decir que en sentido positivo, porque ahí está la marca indeleble de lo anómalo, de lo oculto, de la sombra y de la ruina, de la docilización y domesticación de los sujetos por medio de los dispositivos de poder que enajenan las voluntades y los ejercicios que aparecen como una forma de transgresión. Quizá, al final, tenga razón Baudrillard:

> Tiempo atrás, el cuerpo fue metáfora del alma, después fue la metáfora del sexo, hoy ya no es la metáfora de nada, es el lugar de la metástasis, del encadenamiento maquinal de todos sus procesos, de una programación al infinito sin organización simbólica, sin objetivo trascendente, en la pura promiscuidad por sí misma que también es la de las redes y los circuitos integrados. (Baudrillard, 2001: 75)

[6] John B. Thompson (1998) hace referencia a tres tipos básicos de interacción: interacción cara a cara, interacción mediática (correspondencia, teléfono, correo electrónico, etcétera) y *casi-interacción* mediática (el modelo de los medios de comunicación). A diferencia de los dos primeros, la *casi-interacción* mediática se dirige a un amplio abanico de receptores potenciales (no es interpersonal), estrecha el radio de acción de las señales simbólicas (generalmente asociadas al cuerpo, kinésicas, proxémicas, etcétera) y es monológica, no existe reciprocidad. En realidad, yo diría que sí que existe participación del receptor (en contextos separados de tiempo y espacio y profundamente asimétrica), lo que no existe es diálogo.

Bibliografía

Bárcena, Fernando: «El lenguaje del cuerpo. Políticas y poéticas del cuerpo en la educación».

Baudrillard, Jean (2001): *La transparencia del mal,* Barcelona: Anagrama.

Foucault, Michel (1986): *Vigilar y castigar,* México: Siglo XXI.

— (1993): *Microfísica del poder,* Madrid: Ediciones La Piqueta.

— (2000): *Los anormales,* Buenos Aires: fce.

— (2005): *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber,* Buenos Aires: Siglo XXI.

Forster, Ricardo (1999): «Kosovo... yo argentino», *Pensamiento de los Confines,* núm. 6.

Lucerga, María José: «Ciborgs, forenses y la axila de sanex. El cuerpo en la sociedad mediática», Universidad de Murcia, www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/icuerpodef.htm (última visita: 3 de febrero de 2011).

Nancy, Jean-Luc (2003): *Corpus,* Madrid: Arena Libros.

Sacks, Oliver (2002): *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero,* Barcelona: Anagrama.

Spinoza, Baruch (2007): *Ética demostrada según el orden geométrico,* Vidal Peña (trad.), Madrid: Técnos.

Thompson, John B. (1998): *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación,* Barcelona: Paidós.

11. Este cuerpo y esta su violencia. Meditaciones sobre el espaciamiento

Arturo Aguirre Moreno

Mis ojos ven claramente el papel con el que escribo; muevo la cabeza a un lado y a otro con perfecta soltura, levanto el brazo y me doy clara cuenta de ello. Todo esto me parece mucho más distinto y preciso que un sueño. No, no estoy soñando.

René Descartes, *Meditaciones metafísicas*

Estoy sentado. Tomo con mis manos las hojas. Vuelvo mis ojos a lo escrito y comienzo la lectura. Extiendo mi voz desde este lugar hasta...[1]

Estoy sentado, pero ¿no sería necesario añadir que este ser sentado, es decir, este yo sedente no solamente *se encuentra* sentado, sino que además siente el pavor al escenario, la incomodidad de la silla, el ambiente templado, la textura del papel, la negrura de la tinta, la distancia y cercanía de mis colegas —aquí a mi lado—, la extrañeza

[1] Por sugerencia del autor y porque nos parece pertinente, hemos respetado el estilo original del escrito en su exposición pública.

de escuchar mi voz en el micrófono, la profundidad del espacio de este salón y la presencia de los otros allí silentes? Ustedes, otros, llegados aquí, que han guardado silencio, mejor dicho, que se han guardado las palabras y reservado el derecho a hablar por el momento. Cada uno siente lo que siente, desde su asiento, y, aunque tendría que hablar y escuchar sobre el cuerpo, lo cierto es que por más que los miro y me miro, que siento este estar aquí, ahora, no me resulta muy claro lo del cuerpo, la corporeidad ni la corporalidad, cuando de filosofía se trata en estos días.

11.1. HABLAR SOBRE EL CUERPO

Después de siglos de haberse ceñido a esos modos de reflexionar entre pensamiento y extensión, accidente y esencia, *zoé* y *bios,* acto y potencia, sensible e intangible, y un largo etcétera, el cuerpo se construyó y devino completamente extraño a sí mismo. Este cuerpo que no es el mismo que brota entre pujidos, sangre y llanto, sino este cuerpo, este otro que nos es tan familiar, ese cuerpo de la letra, de la teoría, ese que emerge solo, *ex nihilo,* porque se le ha empujado hacia la realidad entre palabras y categorías para ocupar el rincón de lo inasible, impronunciable, hasta consolidarse como materia pesada, estúpida e incapaz de servirse de sí misma,[2] aunque demandante de sustento, pero también materia grave, llamada a la tierra, convocada en su emergencia al polvo, tendiente a y de lo corruptible. No es de extrañar que hubiera que eludir el cuerpo, apartarse de él, *como quien se aparta de un muerto por espanto* (Platón, 2000b: 65 A-B). Ser uno aparte, una parte, otra lejos de eso otro, quiero decir, ser en el interior más recóndito alejado de las partes, de las funciones, de

[2] Véase Platón, 2008a: 130 A-C. El argumento en estas líneas platónicas es: el hombre es el alma porque esta se sirve del cuerpo. No puede ser el conjunto porque una de las partes es la que manda sobre la otra: el alma sobre el cuerpo. Entonces, el alma se sirve del cuerpo porque manda sobre él. Así, lo más propiamente que es el hombre es su alma.

los órganos del cuerpo, de su final previsto: del cuerpo que está solo en sí mismo y que terminará *solo consigo mismo* (Platón, 2000b: 64 B), porque ese es su destino desde el principio.

Así, hablar sobre el cuerpo desde el *corpus* teórico que habla de él implicaría ya aventurarse en dos direcciones contrarias para pensarlo: desprenderse de él o apropiárselo.

El cuerpo como tumba del alma, despreciable por ello, o el cuerpo como lo vivido y propio, implica ya la misma operación: siempre a destiempo de las meditaciones y sin harmonía con nuestros pensamientos, con el ser ausente en su ontificación, o sea, a destiempo con el pensar (inmaterial e inteligible). El cuerpo *sema, soma,* tumba de aquello que ha caído por desgracia en esta predispuesta maraña de líquidos y emplazamientos de hambre, frío, sueño, sed, luz, sexo... O el cuerpo dignificado como vivido, como cuerpo mío, película y membrana impermeable que solo es posible *decirlo mío* como quien *dice mía* la pelota de plástico. Esto porque, últimamente, la filosofía ha buscado sortear el problema del cuerpo. Se le ha dicho *propio, vivido, mío,* dicho una y otra vez, como quien recita un mantra para que sea la sonoridad y no el sentido lo que importe; *mío,* sí, para marcarlo como este mi cuerpo, no otro, no de otro, no lo otro, sino permanentemente mío ahora, porque es vivido por mí, porque vivo en él, porque es en él este que soy. Mi cuerpo, sí, significado y dignificado en su espacio como espacio... recuperado por las palabras de apropiación, vivencia o posesión, rescatado así de las penurias e infortunios a que lo somete el tiempo, su desnudez, la intemperie, sus debilidades. Este cuerpo que *digo mío,* porque me lo constata la propiedad de las palabras: *mi* hambre, *mi* sueño, *mi* sudor. Mi cuerpo propio, mi nombre encarnado en todas sus partes, mi ser aquí (Serrano de Haro, 2007: 25).

No obstante y viéndolo bien, necesitábamos, antes o después, actualizar el cuerpo: adjetivarlo, signarlo, poseerlo o, simplemente, tumbarlo a un lado para seguir la comprensión del yo; por su parte, este yo intensamente consciente, espiritual, anímico-racional, arrinconado en un interior indeterminado o pineal, este *yo* —y lo que son las cosas— que nunca ha necesitado *decirse mío.*

Con estas meditaciones y otras parecidas, emergidas de las variadas perspectivas fenomenológicas del siglo pasado, fue quedando claro que en la existencia no es el cuerpo el que se presenta como simple *organum* de funciones biológicas, antes bien, sería materia verbal, fenómeno, dato, estructura, logos encarnado, justamente, integridad en su manera de hacerse presente, carne que es expresión, símbolo latente de una realidad latente de sentido en las formas de expresarse.

Se confrontaba, de esta manera, al agregado de partes y funciones a las que se había visto reducido el cuerpo en el auge biológico de la fisiología humana; pero también se contaba con el dato de lo que puede ser y está condenado a ser el cuerpo: la disgregación después de la muerte. Porque ahí, sin este yo que se lo apropie como mío, el cuerpo, antes carne dispuesta en la existencia, sería, al fin, cuerpo. El cuerpo nacería, en suma, con la muerte. Porque inscrito en la idea de que en el *principio* fue el verbo: nacer... Ya sin logos, un aquí mío sería, llegado el tiempo *final*, un ahí extendido, no *el-cuerpo-muerto*, sino simplemente *el muerto*. Privado del *sentido* del verbo, de esta sinapsis del logos, de lo mío estaría el cuerpo expuesto, en la muerte, a la soledad final del mutismo —contraria a la proximidad, vivencia y expresión en vida.

Sin embargo, anótese que aun insuflado de expresión, aun vuelto carne por el verbo, *Golem* inscrito de verbo, ese cuerpo viviente, mío o propio sigue siendo... *un* cuerpo. Lejano, nuevamente, en sí mismo, se precisa acercarlo a fuerza de un posesivo insistente que viene desde dentro y que lo sustrae a la pluralidad de los cuerpos, a la gravedad de su pesadez, volatizando la materia a la par que se materializa en ese yo que se dice *cuerpo mío* o ser encarnado. El cuerpo adversario, el cuerpo *com-placido*, el cuerpo vivo, el cuerpo muerto. «El cuerpo: así es como lo hemos inventado» (Nancy, 2003: 8). Siempre ocupando un espacio porque se nos dijo que *nos* es tan propio como lo sea *del* espacio, así como lo extenso lo es de la extensión: ocupa ese espacio que no puede ser pensado sin un cuerpo, *el-afuera;* pero no solamente ocuparía un espacio, el cuerpo es siendo un espacio, horadado por la teoría para hacer un aquí a eso otro

interior que se discierne por el muro que se levanta entre el afuera y el aquí dentro: la piel. Hablamos del cuerpo, que siempre ejecuta funciones corporales o sensibles, que siempre necesita más: verbo, aliento, alma, sentido… El cuerpo, finalmente, restado y disgregado; el cuerpo ya no cuerpo sino restos corporales.

Un momento, un paréntesis. ¿Podría pensar mi yo sin un dedo, sin una córnea, sin un riñón, sin un corazón? ¿Podría pensar mi yo sin ese quién que se dice yo y que logra que otros órganos de él o ella sean suyos? Pero ¿qué función, órgano, atributo o lo que sea es lo que hace que usted diga yo? ¿En dónde radica usted en este su cuerpo?

Recuerde que cercano a estas meditaciones sobre el cuerpo reside el problema de la identidad y recuerde que al problema de la identidad le ha seguido el de la sustancia u órgano aquel que no puede suprimirse de usted sin eliminarlo precisamente a usted. Le podrán cambiar, amputar, extirpar, introducir o salvar esta o aquella parte, pero todos saben que mientras mantenga su *psyché* —yo, ánimo, *materia signata, continum, ego percipiente,* haz de percepciones o sujeto, o como se le quiera llamar— dentro de usted habrá un usted que lo hace ser quien es. *Dentro* de usted: ¿ha pensado que ese ser *dentro* de usted es la intrusión más intensa y profunda que llevamos?

Aunque no caigamos en ingenuidades, sabemos que además se trata de un ser *psico-físico-social,* inserto en un entramado de símbolos o vinculado con situaciones, de una estructura transcendental que impone condiciones a la realidad, de un ser histórico o de aquello que usted es sus circunstancias. Ya ve usted que, puesto a pensar en estos asuntos, el cuerpo es lo que menos le debe preocupar.

En suma, su cuerpo es un algo que ha abierto una posibilidad, un *tópos* y un *trópo,* una distinción que fue problemática y una unión que siempre ha requerido las más inimaginables operaciones teóricas, fantásticas. Ya se dijo lo de la tumba, pero dígase lo del enemigo, el caballo negro, el autómata, el insuflado barro, el asedio bestial al alma, su gravidez; en fin, atiéndase a la historia de eso que han llamado *cuerpo:* espacio de desprecios, vacíos, intermedios, problemas de comunicación,

un aquí de marginalidades hasta que fue colocado en primer plano, hasta que el filósofo habló de su cuerpo en primera persona y amplió el espacio infinito que lo hacía siempre un extraño, un intruso a la razón.

Mejor, antes de *atender a la historia* del cuerpo, de su sustancia y su materialidad, de sus contrapartes, *deconstrúyase* su historia, su tiempo; muéstrese su alcance y sus malogrados enunciados, significantes y atributos; enséñese a callar sobre el cuerpo (Nicol, 1997b: 319). Enséñese a callar de una vez por todas las inmediatas significaciones, las categorías gratuitas, sus teorías, sus necesidades. Después, constrúyase la memoria de lo callado, de lo que se ha silenciado para hablar del cuerpo: espaciar, definitivamente el espaciamiento (Nancy, 2003: 43).

Desactívese definitivamente la convicción de una categoría, en fin, un pensar sobre el cuerpo, un pensar lejano del cuerpo, sobre él y su extensión. Sustráigase (por qué nos costará tanto) al habla de ese gesto que hace mirar su discurso hacia un horizonte bioteleológico, tanatoteleológico, siempre fragmentario y recalcitrantemente grávido, ahora; ingrávido también.

Entonces, ¿habrá que interrogar cómo se *tiene* un cuerpo? ¿Cómo se piensa esta tenencia del cuerpo sin que sea uno proclive a los interiores y afueras, a lo temible de su lejanía o a la complicidad de su cercanía hedónica? Mejor todavía: ¿cómo *se* es un cuerpo, este cuerpo? No el cuerpo, ni la corporalidad, ni la corporeidad genéricos —neutros, vagos e imprecisos—; sino este cuerpo con sus cicatrices, este yo al que le crecen las uñas, este yo que palma, acaricia y toca la intensa superficie de las cosas, este que entra en contacto, pero que también es golpeado, dolido. No obstante, al interrogar sobre este cuerpo, ¿deberemos, a la par, preguntar cómo se tiene eso que se es en cada caso y cada quien, pero que también somos todos y cada uno? Y si lo pienso dos veces: ¿cómo nos tiene a cada cual eso que llamamos *nuestro cuerpo*?

Derruidas las dualidades, duramente criticado el humanismo y declarado su fin, cuestionado el ser-hombre, arruinada el alma desde el escepticismo hasta la fenomenología por no ser más el hábitat de ese yo interior que se conoce a sí mismo en el pensar, la voluntad

y la memoria, parece que ha llegado el tiempo de asumir las consecuencias revolucionarias que hemos heredado: «Llega el momento de pensar y escribir este cuerpo», afirma Nancy en *Corpus* (Nancy, 2003: 13).

Este que soy y que está aquí sentado, con la incomodidad de la silla, este que sabe que no hay cuerpo, que no hay más cuerpo, que no hay más una realidad disminuida, depreciada en las valoraciones ontológicas de lo que somos, este que sabe que ahora mismo no le duele esto o aquello, sino que se duele su existencia, él mismo. Hemos llegado a ese punto, pues, en el cual queda claro que «no hay cuerpo... hay que hay» (Derrida, 2011: 113); un algo, «un algo ni-alma ni-cuerpo» (Nancy, 2007: 157) impensado e imposible de pensar desde la metafísica de la razón: aquella metafísica que se inventó, necesariamente, a tiempo para pensar el ser como eterno, inmóvil y siempre en fuga, y que supuso una materialidad que no acaba por ser: dado que siempre es partícipe, analógica, emanada; en definitiva, se abrió un abismo o se erigió un muro para decir extensión y pensamiento, materia y sustancia.

De tal manera, hay un excedente que la tradición no podía contener. Es decir, que el continente de las categorías, de accidentes, atributos, posibilidades, potencias, formas y finalidades no lograba asimilar sino como una presencia intrusa: las intensidades, irrupciones, interrupciones, su distancia y cercanía, su fragmentación, su rotura e innovación. Hablo de nuestra singularidad discontinua, sincopada, siendo un espacio, no del espacio, es decir, haciéndose espacio; este en el que se expone como su tener lugar: espaciamiento. «*Ni lleno ni vacío, sin fuera, ni dentro, como tampoco sin partes, sin funciones o finalidad.* Sino eso que en su exposición hace el espacio para exponerse; modificando y modulando ese darse lugar a la existencia» (Nancy, 2003: 15).

Porque, en realidad, parece que el cuerpo no ocupa un lugar ni el hombre un puesto, sino que es lo expuesto. Lo que somos, esta exposición, no se trata ni se concentra o irradia desde el pecho, el cerebro ni en oscuras categorías afenomenológicas como *espíritu, mente, consciencia* o *alma.* Por ello mismo, no puede haber una on-

tología del cuerpo, porque precisamente toda ontología presupone todo lo que somos. El cuerpo, si se insiste en este término, es el ser de la existencia en el *espaciamiento* de su ser. No acontece mi presencia como expresión de mi cuerpo, sino como ser yo este ser expuesto, tan expuesto como usted, como tú.

Para decir lo que somos ya no haría falta hablar de partes o funciones, sino de expresiones, inclinaciones —*clinamen*— y relaciones. Pienso que nuestro ser llevado al límite, al límite de sí y de su historia, habría que desmarcarlo de la tradición, lo cual implicaría una manera de vernos más allá de la plástica, pero también de la encarnación (Henry, 2001: 19). Llevado al límite de sí habría que pensar lo que antes era cuerpo y alma como el umbral en el cual acontece intensamente nuestra exposición: extensión e intención de lo que somos, la ineludible forma de estar. Aquí y también allí en donde entramos en contacto, en donde tenemos el tacto con los otros, con lo otro y conmigo mismo. A flor de piel articulamos nuestros espaciamientos, *inflexionamos* este lugar para hacerlo un aquí de nuestra presencia (Nicol, 1990: 87-110). No sé si cada uno de nosotros pudiera ser el mismo sin su piel, como tampoco creo que cada uno de nosotros sería —y que me perdonen desde Platón hasta santo Tomás de Aquino— él mismo sin sus córneas, sin sus manos, sin una pierna.

Hoy día, el desarrollo de la filosofía en el siglo XX permite la sospecha de que los alcances de la metafísica o de la fenomenología ya no dan de sí al ver solo un mutismo, un cuerpo inerte, un cuerpo mudo, acallado, nacido el cuerpo después de ausentado el verbo, como afirmábamos antes; la obra de Nancy, al igual que las interpretaciones de Derrida sobre este, y los ajustes al cuerpo en la biopolítica con la obra de Giorgio Agamben (véase 1998) nos confirman el excedente incontenible de este ser a flor de piel más allá de la vida y en la muerte. Si *nacer* es un verbo y el *muerto* es un sujeto, un nombre, piénsese que habrá que reajustar estas formas de hablar nuestras porque si la presencia es más complicada que lo ahí puesto, la ausencia es más inquietante que lo que se dice del muerto, de ese pellejo sin palabra.

Insistamos. Con la muerte no nace el cuerpo ahí en donde desaparece el verbo, sino que es ese cuerpo donde viene a comparecer el muerto; el muerto reclama, sigue reclamando su espacio, se hace espacio, como lo hizo en vida, como lo hace también su verbo en aquellas impresiones que dejó entre los suyos. Porque esta tenencia o este ser de su cuerpo es, en la ineludible manera de ser, espacio expuesto o exposición de este espacio que es la forma de que disponemos para tenernos, no otra.

No estamos destinados a la muerte, nuestro destino es el espaciamiento, ese espacio que hacemos y que nos construyen los otros, porque, para estar, el yo hace espaciamiento una y otra vez en el mundo. El mundo es más ancho, más intenso no solo porque hablemos del ser o su sentido, no solo porque creemos cultura y formas simbólicas, el mundo es más mundo porque cada uno de nosotros hace con su existencia un espaciamiento para ser aquí. Espaciar que se niega a ser ausencia, vacío, para insistir como un espectro, un recuerdo, una injusticia, una huella, una tumba, un eco, una obra, una voz, una fosa, el polvo; existimos en esta forma, quiero decir, esta manera de inscribir espacio es nuestra existencia.

Después de leer a Nancy, me queda claro que el verbo que somos no es nacer ni hablar ni pensar, sino *espaciar.* Y pienso que es ahí en donde muchos actos violentan nuestra existencia: inciden en lo que hacemos con ella, en su espaciamiento. Pensaba en esto cuando veía abierta una fosa común en una cuneta: la brutalidad acometida al espaciamiento de los desaparecidos, no una comunidad de cuerpos muertos y acallados, de cuerpos nacidos cuando el verbo no es más que una aglomeración; crimen a los que no se les ha dejado su espaciamiento para el descanso, para el dolor de quienes los encuentran; *anótese que es probable que el poder absoluto ejerza violencia sobre el espacio y lo espacioso de cada existencia.*

Meditemos si no es desde la accidentalidad y superficialidad del cuerpo como materia bruta, según la tradición, que se han cometido un sinnúmero de expolios y violencias. Porque en el espaciamiento inciden los más diversos dispositivos que se consolidan en la relación de ejercicios de control, tecnologías del poder e instrumen-

tos de violencia. Lo que puede suponerse es que el mecanismo se interrumpe con la muerte, con la pluralidad de las singularidades eliminadas. Pero ahora, desde la simpleza o sistematización de los medios de exterminio masivo, sabemos que lo que se interrumpe no es el dispositivo, sino la posibilidad de espaciar que exige cada ser singular; el dispositivo no se apaga, la violencia no termina cuando acallan a los hombres, cuando se les quita la sustancia, el alma, la posibilidad de pensar más. Estamos ante la posibilidad de replantear la estela de la violencia sobre el espaciamiento que se extiende más allá del muerto, porque efectivamente nuestra existencia inscribe el mundo en su espaciar.

Sabemos que no basta con una metafísica ante el cuerpo muerto y, por ello mismo, ante el cuerpo vivo, en fin, ante el cuerpo. Por ello, para finalizar, confirmemos que precisamos reescribir un nuevo *corpus*, en donde también debemos hablar de las intervenciones tecnológicas (quirúrgicas, estéticas, genéticas); un *corpus* en donde no solo el médico o el filósofo, sino también el político, han visto el poder de intervención; necesitamos repensar la desmaterialización del cuerpo convertida en información: las masacres, las crueldades, las violencias más diversas banalizadas y convertidas en flujos digitales de ceros y unos, barridas por la voz o la escritura que se enciman y que se *sobreenciman* generando olvidos.

También necesitamos acallar la profunda abstracción que ha distanciado el cuerpo de lo que somos; debemos asumir los radicales de una exposición en la que no se trata de poner ante la vista lo que primero estuvo oculto; la exposición es nuestra existencia misma en la única y diversa manera que tiene de serlo: en cada uno de nosotros.

Considero que desde la exposición, desde que este ser expuesto encuentra su espacio, es decir, desde que es este ser en el vientre de la madre hasta cuando muere y más allá, reclama el espaciamiento. *Espaciarse* es el verbo fundamental desde que nacemos hasta que morimos y más allá.

Entonces, estoy sentado y, más allá de que mis ojos vean la claridad con la que leo, más acá de ladear la cabeza, estoy expuesto ante

ustedes como este ser singular que soy, y creo un espacio entre el espacio que ustedes han hecho, exponiéndose, para cedernos la palabra y que con mucho excede la anchura, altura y profundidad de este auditorio; ¡cómo imaginar siquiera que estoy soñando!

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio (1998): *Homo Sacer I,* Valencia: Pre-Textos.
DERRIDA, Jacques (2011): *El tocar, Jean-Luc Nancy,* Buenos Aires: Amorrortu.
HENRY, Michel (2011): *Encarnación. Una filosofía de la carne,* Salamanca: Sígueme.
NANCY, Jean-Luc (2003): *Corpus,* Madrid: Arena.
— (2007): *Ego sum,* Barcelona: Anthropos.
NICOL, Eduardo (1990): *Ideas de vario linaje,* México: UNAM.
Platón (2008a): *Alcibíades I. Diálogos VII,* Madrid: Gredos.
— (2008b): *Fedón. Diálogos III,* Madrid: Gredos.
SERRANO DE HARO, Agustín (2007): *Precisión del cuerpo,* Madrid: Trotta.

12. Cuerpo como símbolo

Ricardo Horneffer

En lo que sigue, me referiré brevemente a distintas concepciones filosóficas en torno al cuerpo. La tesis que atraviesa estas es que, para bien *y* para mal, el cuerpo es simbólico, ya sea de otro cuerpo, ya sea del alma. Y digo que para bien *y* para mal, pues, como apunta Heráclito, estos son uno, conforman una unidad armónica, dialéctica, en tensión. Terminaré este ensayo aludiendo a dos posturas, la heideggeriana y la nicoliana que, si bien se puede decir que son simbólicas —aunque de modos muy diversos—, *desaparecen* de modos distintos fenomenológicamente el cuerpo.

12.1. El origen del término *símbolo*

En la antigua Grecia, se manufacturaban objetos —como monedas, tabletas o vasijas— que se fragmentaban intencionalmente y que se distribuían entre los integrantes de un grupo de personas que se reunían por un motivo específico. El *symbolon* funcionaba como testimonio del pacto establecido por el grupo, y cada uno de los integrantes lo conservaba con el objeto de que, de darse la posibilidad en un futuro, las piezas pudieran ensamblarse con sus partes complementarias conformando de nuevo la unidad del objeto dividido. Tal acción se llamaba *symballesthai*, que significa «ir juntos», «hacer coincidir», lo cual evoca la idea de reunirse en un acto complementario para la consecución de una empresa común. El que cada uno de los integrantes del grupo conservara el *symbolon* demostraba su voluntad de pertenecer a dicho grupo durante la separación. Por otro lado, el ensamblaje de las piezas para reconformar el objeto

constituía la *metáfora* evocadora del motivo originario de la asociación del grupo.[1]

Con base en lo anterior, volvamos al tema del cuerpo. Platón tiene al menos dos ideas acerca del significado del *cuerpo:* una expresada en el *Banquete* y otra en el *Fedón.* En el primero de los diálogos, específicamente en la alegoría de los tres sexos narrada por Aristófanes, el cuerpo desempeña un papel de vital importancia; la *psyché,* si bien supuesta, no es propiamente mencionada. Por su conformación originalmente doble (mujer-mujer, hombre-hombre, mujer-hombre), el ser humano era tan fuerte, vigoroso y orgulloso que llegó a conspirar contra los dioses. Ante tal amenaza, deciden estos cortarlo por la mitad, logrando con ello no solo debilitar al ser humano, sino multiplicar los honores que recibirían. Es a partir de esta operación quirúrgica del cuerpo que nace el amor y, con él, el deseo físico y anímico de restablecer la unidad perdida. En otros términos, a partir de ese momento comienza el ser humano a buscarse conscientemente a sí mismo. En palabras de Platón: «Cada uno de nosotros es un símbolo de hombre [...] cada uno está buscando siempre *su propio símbolo*» (Platón, 1997a: 191d).

En el *Fedón*, en cambio, el cuerpo pierde peso ontológico frente al alma, aunque no es negado, pues es *piedra de toque* para que aquella comience a recordar; hay, pues, alguna relación simbólica entre estos dos, ya que mientras el hombre sea hombre tiene que saber disponer adecuadamente de ambos: la ausencia de uno impide a la otra cumplir su cometido. Así, si bien los atributos de uno y otra son contrarios, ello no significa que se anulen del todo. En este sentido, para Platón (1997b: 80b): «El alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo

---

[1] Si, como ha dicho Heráclito, *bien* y *mal* son uno, entonces, *symbolon* y *diabolon* —que es lo que desune o separa— también han de ser comprendidos de manera conjunta.

más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo».

Podría pensarse, dado lo anterior, que lo más sencillo sería deshacerse del cuerpo para contemplar las formas puras. Sin embargo, según Platón, esto no es posible, pues así como el hombre no se da la vida, tampoco se la puede quitar. Pero más allá de esto, el cuerpo cumple con una función estratégicamente simbólica sin la cual el alma no podría ser lo que es. Lo eterno e inmortal necesita de lo finito para poder manifestarse. Ambos se complementan. Los ojos del alma resultan ser ciegos sin la visión corporal. La intuición, que es una facultad del alma, adquiere sentido porque el cuerpo le abre el horizonte de la posibilidad de la contemplación. «Si uno al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no solo conoce aquello, sino, además, *intuye* otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado, a esa de la que ha tenido una intuición?» (Platón, 1997b: 73c).

La unión simbólica entre cuerpo y alma es más clara en Aristóteles. Para este, el alma forma parte de los cuerpos naturales que tienen vida *(zoé)*, lo que significa que las determinaciones que la definen no pueden ser en cuanto tales, sino a través de la materia que afectan. En contraposición a Platón, Aristóteles indica que «es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo» (Aristóteles, 1978: 413a), lo cual significa que el objetivo del hombre no es *prepararse para la muerte* con el fin de contemplar, en ausencia del cuerpo, las puras formas. Pero sí se distinguen, en primer lugar, porque el alma «cuerpo, desde luego, no es, pero sí algo del cuerpo» (Aristóteles, 1978: 414a); en segundo lugar, porque:

> El alma es en cierto modo todos los entes [....] (pero) no [...] las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta [...] el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas, así como el sentido es forma de las cualidades sensibles [...] los objetos inteligibles [...] se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo

de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. (Aristóteles, 1978: 431b-432a)

El alma infunde vida al cuerpo; este, a su vez, es condición de posibilidad del conocimiento y también del amor.

En el caso de san Agustín, las cosas se complican, pues el cuerpo sabe defender su *fuerza de gravedad* simbólica ante el alma. Se trata de una lucha de *poder a poder*, en la que tanto el bien como el mal pueden salir victoriosos, pues hay en el alma «dos voluntades, porque, no siendo una de ellas total, tiene la otra lo que le falta a esta» (Agustín, 2002: 332). Y es que los placeres del cuerpo también alimentan el alma, pero de modo efímero. Sin embargo, tan fuerte es su atracción que san Agustín exclama: «*Ahora... En seguida... Un poquito más*. Pero este *ahora* no tenía término y este *poquito más* se iba prolongando» (Agustín, 2002: 322). Pudo gritar para que lo escuchasen en los confines de la tierra, pero se limitó a susurrar, con la esperanza —y no— de no ser escuchado: «Dame la castidad y continencia, pero no ahora» (Agustín, 2002: 328). No sé si para bien o para mal, pero sabemos quién ganó en aquella ocasión la batalla, aunque no la guerra; pues el cuerpo, cada cuerpo renueva o reproduce el conflicto con el alma que, visto en términos generales, nunca se resolverá, afortunadamente, de manera definitiva, pues de vencer uno de los dos, el cuerpo ya no sentiría y, por lo tanto, ya no sería propiamente cuerpo, mientras que el alma no tendría con qué sentir, por lo que se hundiría en eterna soledad, a no ser por Dios. El símbolo, pues, persiste.

Frente a san Agustín, Descartes podría pasar hasta por ingenuo, si no fuera porque su proyecto era otro. En lugar de luchar contra el cuerpo, como lo hace el de Hipona, simplemente equipara las sensaciones con un sueño que, en rigor, no se puede diferenciar de la vigilia: «Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son diferentes de los engaños de los sueños [...] Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre ni sentido alguno, sino ¡como opinando falsamente que tengo todas esas cosas» (Descartes, 1987: 20).

¿Por qué actúa de este modo? Porque las sensaciones, y las opiniones que de ellas derivan, nada seguro presentan. Al contrario, tan pronto se muestran de un modo como de otro. Por ello decide suspender, que no negar, todo aquello que ofrece la más mínima duda y fundar su conocimiento solo en aquellas verdades que pueden considerarse inconmovibles: las sustancias, que en el caso del ser humano son la pensante, que se piensa a sí misma y a la otra, la extensa, la corporal. Con base en esto concluye en su sexta meditación: «Las cosas corpóreas existen. Sin embargo, quizá no existen todas tal como yo las percibo por los sentidos, pues esta percepción de los sentidos es muy oscura y confusa en muchos casos; pero al menos hay en ellas todo lo que entiendo clara y distintamente, esto es, todas las cosas, consideradas en general, que son objeto de la pura matemática» (Descartes, 1987: 73).

El símbolo en Descartes es claramente un símbolo matemático que, en tanto que mide y calcula, gana certezas y evidencias de fenómenos físicos y biológicos que se pueden reproducir experimentalmente. El éxito de este modo le abrió al ser humano la posibilidad, y la ilusión, de dominio y aprovechamiento absolutos no solo en el campo de la materia, sino en aquel otro que se consideraba inmaterial, etéreo: el psiquismo.

Sin lugar a duda, es Husserl uno de los filósofos que con mayor acuciosidad ha descrito el fenómeno del cuerpo. Conocido es el camino husserliano que va del yo natural al trascendental, y de este al puro, proceso que se logra mediante dos reducciones: la trascendental y la eidética. El objetivo último es plantear el idealismo trascendental, cuyo ego puro es la condición de posibilidad de todo sentido posible. Así, en las *Meditaciones cartesianas* escribe: «La fenomenología [...] es un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi *ego* como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el *ego*» (Husserl, 1979: 143).

Ahora bien, una cosa es que Husserl haya llegado a la noción del *ego* después de haber efectuado las distintas reducciones, y otra la primacía ontológica que este tiene: en cuanto ego puro que es *condición* de todo sentido posible es independiente de toda experiencia, es *irrelativo, monádico,* principio. Por ello, lo que requiere este ego puro es recuperar lo otro y, sobre todo, los otros para saberse, *efectivamente,* dador de sentido. ¿Cómo los recupera? Enfatiza Husserl: «Lo que en cada caso puede ser presentado y justificado originalmente soy yo mismo o bien me pertenece a mí mismo como propio [...] Lo extraño solo es concebible [...] como *analogon* de mi propiedad [...] Desde el punto de vista fenomenológico, el otro es una *modificación* de mí mismo» (Husserl, 1979: 182).

Es aquí donde el cuerpo adquiere plena importancia. Husserl lo considera desde tres perspectivas distintas: como *Körper,* como cuerpo físico; como *Leib* o cuerpo orgánico, que es el propio; y como *Leib-Körper,* cuerpo físico-orgánico.

Cada ego se vive a sí mismo, psíquicamente, como cuerpo orgánico, pues es al único al que le puede atribuir sensaciones y, por tanto, experiencias, al que puede gobernar y mandar, de modo que actúa intencionalmente sobre el mundo exterior y padece la acción de este. Si este ego reduce a los otros a su esfera propia, lo que puede señalar primariamente es que se trata solo de cuerpos físicos, pues no le son *esencialmente* accesibles de modo inmediato. Para comprenderlos como cuerpos orgánicos, igual que él, lleva a cabo una:

> *Transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico;* en una forma, por tanto, que excluye una legitimación efectivamente directa y, consecuentemente, primordial de los predicados de la corporalidad orgánica específica, es decir, una legitimación de estos por medio de una apercepción propiamente dicha. Está claro, de antemano, el hecho de que solo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión *analogizante* del primero como *otro cuerpo orgánico.* (Husserl, 1979: 176-177)

De este modo, pues, el cuerpo en Husserl es un símbolo analógico o, más bien, *analogizante.*

Uno de los textos en los que Heidegger se refiere al cuerpo humano es en *Carta sobre el humanismo.* Y lo hace de manera negativa:

> El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal. La confusión del biologismo no se supera por añadirle a la parte corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial [...] Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo [...] no prueba en modo alguno que en eso «orgánico», es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre. (Heidegger, 2000: 28)

Esta confusión a la que se refiere Heidegger, propiamente dicha, comienza con la comprensión del hombre como *zoon logon ejon,* que posteriormente traducirán los latinos como *animal rationale.* En ambos casos ocupa un lugar preponderante la vida, pues esta es entendida, aunque de modos distintos, desde todo aquello que tiene *psyché,* concepto que Heidegger tampoco aprecia, filosóficamente hablando.

El proyecto heideggeriano, al menos el temprano, consiste en establecer la diferencia ontológica y preguntar por el sentido del ser. Ambas cuestiones competen al ser ahí, pues es el ente señalado en cuanto que es el único que posibilita el *pensar del ser.* Esta copertenencia la subraya Heidegger ya en la denominación de aquel que pregunta: el *Dasein,* término con el que pretende separarse de las definiciones que ha ofrecido del hombre la historia de la metafísica. Más allá todavía, la analítica existenciaria se deslinda de la antropología, la psicología y la biología, razón por la cual conceptos como *conciencia, sujeto, alma, cuerpo, espíritu* no tienen cabida al hablar del ser ahí: «No es, por ende, caprichosidad terminológica el que evitemos estos nombres, así como las expresiones "vida" y "hombre", para designar el ente que somos nosotros mismos» (Heidegger, 1974: 58).[2]

---

[2] Si bien, como me lo señaló Ángel Xolocotzi en su momento, Heidegger emplea en *Ser y tiempo* términos que podrían hacer referencia al cuerpo humano, tales

En cuanto que el ser ahí es, existenciariamente, en el mundo y tiene por principio una determinada precomprensión del ser, no puede ser identificado con ningún sujeto que, dada su condición, se enfrenta a un objeto. No hay objetos, pues todo ente se encuentra en un plexo de referencia y desde allí es comprendido. De este modo, tiene sentido que Heidegger no haya empleado conceptos como *cuerpo*, que se refiere ya en su definición a una determinada extensión que es perceptible por los sentidos. De tal manera no es importante el cuerpo, que ni siquiera la propia muerte se le puede atribuir. «La exégesis existenciaria de la muerte es anterior a toda biología y ontología de la vida» (Heidegger, 1974: 270). Y para distinguir definitivamente el *Dasein* del *zoon* remata en «La esencia del habla»: «Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello» (Heidegger, 1987: 193). En cuanto ser para la muerte, el ser ahí no nace como simple cuerpo al que se le tiene que infundir lo humano, y no muere como cuerpo al que se le contempla rememorando lo que fue cuando el alma todavía lo habitaba.

Así pues, para Heidegger el cuerpo humano no es un símbolo, no simboliza nada, porque ontológicamente el *Dasein* no tiene *Körper*, mucho menos *Leib*. Así, si acaso se pudiese hablar de símbolo en el contexto heidggeriano, diría que el ser ahí es el símbolo del ser.

Así como para Heidegger, también para Nicol el cuerpo es un pseudoconcepto cuando lo que se busca es comprender el ser del ser humano. «En rigor, no existe el cuerpo humano. Con ese cualificativo que le aplicamos, no conseguimos humanizar lo corpóreo, y con el concepto de cuerpo deshumanizamos a su poseedor» (Nicol, 1974: 149). Y es que hay algo que distingue a lo humano: su esencia, su expresión, que no tiene por qué ser investigada pues es manifiesta, está en la superficie o, como dice el propio Nicol, «a flor de piel». En este sentido, no hay propiamente dicho un género común

---

como *ser a la mano* y *ser ante los ojos*, la *mano* y los *ojos* no son *órganos sensibles*, sino modos fácticos de ser del *ser-en-el-mundo*.

al que se le tenga que adosar una diferencia específica para advertir su particularidad, pues «no existe "cuerpo" humano sin logos, ni un "alma" descarnada» (Nicol, 1982: 263).

Diría que el ser de la expresión es *lógico* al menos en dos sentidos: en primer lugar, pone en contacto inmediato, sin intermediación alguna, al hombre con el hombre. Su expresividad siempre *dice* algo: tiene una intencionalidad comunicativa y un contenido significativo, que en todo caso tienen que ser interpretados. Hay, pues, un doble reconocimiento: veo en el otro a un ser humano, igual que yo, es decir, la forma común de ser; al mismo tiempo, percibo su otredad, su modo individual de existencia. El otro será en todo caso otro-yo, mi complemento, dado que lo que expresa es lo *humanamente posible:* su modo de ser actualiza potencialidades mías que, por mi parte, no necesariamente actualizo.

En segundo lugar, incorpora el mundo, recreándolo, a lo otro, lo no humano. El logos se transforma transformando: lo que toca lo devuelve distinto. Su fortaleza reside en su debilidad: como nada puede mostrar de manera acabada, descubre siempre posibilidades en lo que es.

Por lo dicho, para Nicol no solo «el hombre es el símbolo del hombre» como propone Platón. Hay un símbolo más original: el «ser de la expresión» es «la expresión del ser». Con otras palabras, con el logos el hombre expresa *su* pertenencia a lo que es, para bien *y* para mal. Heráclito tenía razón: todo es uno.

A manera de conclusión, el símbolo no es *una* metáfora: es *la* metáfora en la que tienen cabida las distintas comprensiones históricas del cuerpo, del alma y de todo aquello que el logos pueda mostrar y transformar.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, san (2002): *Confesiones*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ARISTÓTELES (1978): *Acerca del alma*, Madrid: Gredos.

DESCARTES, René (1987): *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Gredos.
HEIDEGGER, Martin (1974): *El ser y el tiempo*, México: FCE.
— (1987): «La esencia del habla», en *De camino al habla*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
— (2000): *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza.
HUSSERL, Edmund (1979): *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas.
NICOL, Eduardo (1974): *Metafísica de la expresión*, México: FCE.
— (1982): *Crítica de la razón simbólica*, México: FCE.
Platón (1997a): *Banquete*, Madrid: Gredos.
— (1997b): *Fedón*, Madrid: Gredos.

13. De la afinidad ontológica entre corporalidad y cine. Y de la insubstancialidad contemporánea de la existencia

Víctor Gerardo Rivas López

He might have been just anybody.

Henry Graham Green

Hacernos ver como hombres y no como criaturas de un Dios inasequible o como inteligencias puras que se elevan por encima del tráfago de las apariencias: tal es el sentido filosófico del cine, que ninguna de las otras artes articula con el dinamismo con el que él lo hace. El cine, en efecto, expresa en toda su complejidad el carácter encarnado de la existencia, es decir, la unidad ontológica entre el hombre, el mundo y el tiempo que se vive a través del cuerpo; lo cual equivale a decir que el cine saca a la luz la esencia tempoespacial del cuerpo al mostrarnos en cada una de sus imágenes la manera única en que un ser humano se desenvuelve en el mundo a través de una multiplicidad de planos cuya interacción desmiente la serie de oposiciones en la que otrora se manifestaba el dualismo metafísico entre el ser y el aparecer, es decir, la oposición de la interioridad y la

realidad circundante, del individuo y los demás, del bien y del mal, etcétera. Frente a la unidad compleja de la imagen cinematográfica que integra estética y ontológicamente al actor y al personaje, a este con una determinada situación y, por último, la trama con el espectador que desde la sala se sumerge en lo que la cinta le muestra, se ha convertido en un absurdo el dualismo que la tradición metafísica canonizó al intentar elucidar la existencia, y no porque el cine haya simplificado nuestra percepción de la realidad humana, al contrario, porque la ha mostrado en su auténtica dimensión y allende la serie de oposiciones que acabamos de mencionar. Lo cual explica, por una parte, que la avasalladora fuerza de la imagen cinematográfica no se debe en el fondo a su dimensión física, sino a su sentido global; y, por la otra, que ello nos perturba porque nos permite ver con lujo de detalles (incluso en la toma más anodina) lo que constituye la existencia sin las idealizaciones del pensamiento. Esto se puso de manifiesto ya en aquella mítica primera función en la que los espectadores salieron despavoridos de la sala en la que los hermanos Lumière los reunieron para proyectar lo que creyeron que era una simple diversión, algo así como un espectáculo circense de poca monta, sin darse cuenta de que la imagen de un tren que llega a una estación ferroviaria era en realidad la de una nueva época en la comprensión de la insuperable finitud que nos determina, finitud que las elucubraciones metafísicas ocultaron al sublimar lo humano en lo divino y trascendente (Heidegger, 1993: 17). Porque si hay una trascendencia propiamente humana no es la teológica, que se manifiesta como mundo supracelestial o como gloria ultraterrena, es la crítica que se manifiesta en la existencia sociohistórica en la que cada cual se vive en una irremisible referencia a los demás y a un sentido que es al unísono total y elusivo, lo que, huelga decirlo, no tiene nada que ver con una supuesta fantasía o, peor aún, con una falta de determinación (como quiere el enfoque vulgar del asunto, que gravita en torno a las limitaciones psicológicas de cada cual [Bachelard, 1982: 218 ss.]). Lejos, pues, de ser onírica o insondable, la trascendencia de la existencia es polisémica y problemática, pues se abre al sentido universal de la dimensión tempoespacial del

mundo por medio del cuerpo en cuanto elemento articulador de cada vivencia en particular; lo que, como veremos, quiere decir que la corporalidad no tiene ningún sentido substancial y que se abre a posibilidades de integración ontológica en las que cada cual vive el mundo de un modo único, sí, pero también de una forma histórica o común que hace que la finitud no sea una determinación abstracta, ya que se expresa en el modo en que una época fundamenta y valora la existencia por medio de valores culturales y aun espirituales que, en nuestro tiempo, se han concretado en un triple plano. En primer lugar, en el derrumbe de todos los ideales; en segundo lugar, en la trivialidad inamisible; por último, en la aparición de una violencia vitanda frente a la cual las condenas morales se muestran inútiles (Baudrillard, 1970: 267 ss.). En conjunto, estos tres fenómenos, que elucidaré en una sección *ad hoc* de esta disertación, dan a la trascendencia esencialmente humana un sentido histórico que para nosotros se hace visible en la forma en la que el cine nos revela nuestra corporalidad no como el trasunto de la divinidad, sino, por el contrario, como el reflejo de una época en la que el cuerpo, libre ya de los ideales metafísicos y morales que daban a cada gesto y a cada acción un sentido absoluto o relativo según fuese el caso, se ha metamorfoseado en una imagen polisémica donde lo individual, lo social y lo histórico se dan la mano con esa violencia que los efectos especiales consagran y universalizan (Rivas, 2012: 188). Y para hacer ver que esto no es gratuito, que la pérdida de los ideales se encarna en una nueva forma de mostrar la corporalidad que se hace visible en el cine y que corresponde, por extraño que parezca, a la radical comprensión ontológica de nuestro ser que la filosofía contemporánea ha fundamentado, en la primera sección de esta disertación explicitaré la correspondencia entre dicha comprensión y la fábrica cinematográfica; a continuación, en la segunda sección reflexionaré sobre la condición presente de esa correspondencia, la cual se expresa en el triple plano que acabo de mencionar; finalmente, en un colofón, refundiré ambos planos para corroborar que el sentido filosófico del cine no depende de una exégesis más o menos artificiosa, sino de su sentido fenomenológico (Shaw, 2008: 8 ss.).

13.1. La visión del cuerpo: concreción, totalidad y finitud

La condición elemental para comprender el sentido ontológico del cuerpo tal como se manifiesta en el cine es que nunca es una realidad general o abstracta, sino una encarnación personal que tiene una transcendencia sociohistórica. Hablar del cuerpo es en el fondo hablar de «la expresión visible de un yo concreto» (Merleau-Ponty, 1945: 82) que, al margen de las características anatómicas, fisiológicas o psicológicas del sujeto en turno, constituye el núcleo viviente de la existencia personal, lo que, empero, no debe entenderse en un sentido metafísico o substancial como una entidad en sí que posee ciertas cualidades, como una determinación por la que tener el cuerpo de un niño equivalga a comportarse de un modo infantiloide, o como un cuerpo que al carecer de ciertos órganos como la mano esté obligado a vivir como un inválido en el peor sentido de la palabra. Y justo porque las características anatómicas o de cualquier otra índole no son cosas en sí o elementos que valgan por separado, carecen de importancia en la configuración total de la existencia, aunque en el plano psicológico, por decir algo, sean decisivas. ¿No es singular que un manco haya sabido manejar la péñola con mayor destreza que nadie en nuestro orbe idiomático o que un sordo nos haya hecho oír algunas de las melodías más hermosas que jamás se hayan compuesto? El ser manco o sordo no tiene, entonces, relevancia alguna para la configuración del sentido de la existencia allende el plano psicológico (es decir, el plano en el que la persona se explica a sí misma su comportamiento a partir de sus estados de ánimo); y no porque Cervantes o Beethoven hayan tenido una voluntad indómita o un *estro* inagotable (como quiere la visión romántica del artista genial), sino porque las limitaciones físicas solo son el vehículo de una nueva experiencia de la realidad tanto para los genios como para los que no lo somos (Merleau-Ponty, 1945: 104 ss.). La mano que físicamente falta obliga a asir el mundo como los mancos, y lo mismo acontece con el oído yerto que percibe modulaciones inauditas en medio de un zumbido literalmente ensordecedor como el que, se-

gún se sabe, atormentaba de continuo a Beethoven. Así que la anatomía o cualquier otra de las ciencias que estudian el cuerpo nada tienen que ver con la manera en la que, desde el primer instante, la corporalidad da a la existencia un sentido específico, auténticamente personal y, por extraño que parezca, insubstancial (Rivas, 2004: 218). Pues, lejos de que la personalidad que encarna en el cuerpo se despliegue de modo absoluto como temperamento ingénito o como férrea proyección de la voluntad individual, siempre se expresa en el seno de una situación en la que todos y cada uno de los que intervienen participan; como sucede sobre todo en la expresión más plena de la corporalidad humana, que es para mí la de hacer el amor, en la que, por usar un acepción verbal arcaica pero muy significativa, *conocemos* la humanidad propia junto con la ajena a través de un juego de apariencias y proyecciones desiderativas que explica por qué entre erotismo y sexualidad a duras penas hay vínculo alguno, y por qué la verdadera naturaleza fenomenológica del placer es muy distinta a la satisfacción instintiva (Merleau-Ponty, 1945: 194). Así, lo insubstancial va de la mano del devenir tempoespacial, en el que el cuerpo libera los más hondos deseos de cada uno y los identifica ontológicamente con los demás y con el mundo que lo rodea. Esto quiere decir que no se trata ni mucho menos de una simbolización o de una recreación individual, sino de la floración de la identidad primigenia en la que los tres términos que hemos mencionado, el cuerpo, los demás y el mundo, van de la mano con el ser propio y se transfiguran mutuamente dentro de un campo de sentido cuyo horizonte se traza conforme con alguno de los tres elementos, lo que explica que el cuerpo sea el trasunto de toda la realidad y, viceversa, que cualquier vivencia exija una forma corporal (Merleau-Ponty, 1945: 84). Es más, esta axial función corpórea se aprecia en las tres dimensiones ontológicas que hemos resaltado en el subtítulo de esta sección: la *concreción,* que se refiere a la naturaleza móvil del cuerpo que se traduce en la movilidad de la realidad en su conjunto; la *totalidad,* que atañe a la estructuración tempoespacial de la existencia; y, por último, la *finitud,* que descubre la presencia ajena en el más avasallador deseo.

Ahora bien, es esta condición insubstancial y complejísima del cuerpo lo que el cine, a diferencia de cualquier otra de las artes, pone a la vista con independencia de que se trate de una obra de arte o de una mera película comercial. Imaginemos, por ejemplo, qué sucede cuando en *Con faldas y a lo loco* (que también se tradujo como *Una Eva y dos Adanes*) Marilyn Monroe avanza moviendo cadenciosamente la cadera con un vestido de raso negro entalladísimo en un andén ferroviario mientras un tumulto se agolpa para subir al tren, y a Tony Curtis y a Jack Lemmon que, por su parte, están disfrazados de mujer para escapar de unos mafiosos, se les salen materialmente los ojos. Al concretarse en el contoneo de la cadera y al manifestar esa gracia pícara única que ha convertido a Marilyn en un auténtico ícono cultural, el cuerpo de la actriz coordina como por arte de magia el ir y venir de los pasajeros y empleados del tren, el caos de valijas desperdigadas y la excitación por la partida inminente; y, entonces, hasta parece lógico que el tren lance de súbito un chorro de gas a su paso, pues incluso la máquina se estremece frente al despliegue de la corporalidad femenina que, como hemos resaltado en las observaciones previas, no se percibe como una cualidad abstracta o física, sino como el núcleo desde el que se proyecta el ajetreo del instante y al que retorna como mirada estática y febril. Y así como el cuerpo femenino redondea la unidad de la experiencia al dotarla de una movilidad *sui generis* por medio de la gracia, en el otro extremo de la gama imaginativa vemos cómo el espacio se reconfigura sin cesar al ritmo de las atroces golpizas que Edward Norton, Brad Pitt y una tropa de pobres diablos se propinan en una cinta que es la antítesis de la que acabamos de citar: *El club de la lucha,* donde percibimos *sin simbolización alguna* la unidad que existe entre el desenfrenado dinamismo del cuerpo y la inagotable reconfiguración del espacio. Profundidad, verticalidad y horizontalidad no son, según se ve, determinaciones topológicas, son formas en las que un cuerpo integra el espacio en el que se mueve con un ritmo frenético que impregna todo lo que se halla alrededor de una fuerza avasalladora que nos obliga a cerrar los ojos para escapar de esas muecas sanguinolentas en las que la pulcra apariencia del per-

sonaje que interpreta Norton se desintegra junto con los ámbitos de profesionalismo y éxito en los que se había desenvuelto hasta antes de dar rienda suelta a una agresividad vesánica que ni siquiera había sospechado (Merleau-Ponty, 1945: 141). Pasamos, entonces, de la corporalidad aséptica de uno de tantos ejecutivos jactanciosos y nihilistas, que se sueñan espíritus libres porque juegan eternamente sin tomarse nada en serio, excepto el sistema de comodidades en el que se sienten a sus anchas, a la excrecencia más repulsiva de toda esa parafernalia; y el espacio se proyecta como un proyectil desde las tomas vertiginosas que dan cuerpo a las alucinaciones del protagonista, lo que, además, muestra que la encarnación no tiene nada que ver con la absurda oposición pseudometafísica de la interioridad y la exterioridad o de lo psicológico y lo real con aquella mediante la que la psicología popular explica nuestros desvaríos, sino con alguno por completo distinto. A saber, con *la certeza inconcusa de que ser hombre es igual que tener un cuerpo humano que se funde con el de los demás y con el mundo entero, sea en la sensualidad de lo femenino o en la violencia de lo masculino*, pues estos extremos coinciden y se transfiguran en el devenir integrador y, entonces, lo que parecía definir una forma de ser se revela como lo más insubstancial de la persona. Pensemos, para redondear este punto, cómo la exquisita belleza de Charlize Theron se convierte en la horrenda corpulencia de una asesina en serie en *Monster*, esa estremecedora cinta en la que la corporalidad (que se expresa más en la lucha entre la ilusión amorosa frustrada de antemano y el deseo de vengarse por ello que en la cadena de crímenes que la protagonista comete) devasta los estereotipos de la tradición y los espacios en los que se consagra la apariencia contemporánea. Cuando el personaje ve fugazmente su cuerpo desnudo frente al espejo como el de un adefesio sin gracia alguna, uno no puede menos que recordar en el colmo del desconcierto que la actriz que lo encarna es también modelo profesional, y que la en principio aberrante contradicción solo se salva porque su cuerpo es capaz de encarnar brutalidad —así como en otro momento se mueve con donaire por una pasarela o en otro papel cinematográfico— por lo que invierte el espacio especular de

la toma y el especular de la cinta en su conjunto de un modo por completo distinto al de la realidad cultural en la que el modelaje y la apariencia protética triunfan (Rivas, 2010: 21 ss.). El espacio, ahora sí el de los valores simbólicos, se subvierte, y contemplamos cómo la persona se abre a la imperiosa determinación sociohistórica, lo que corrobora que la corporalidad nunca se experimenta en la abstracción del ideal, sino en el devenir tempoespacial de la existencia.

Para ahondar en la comprensión de nuestro tema a partir del último aspecto que hemos destacado, el de la unidad de la fábrica tempoespacial cinematográfica merced a la corporalidad del actor, habría que decir que el cine saca a la luz el modo en que el cuerpo desempeña su fundamental papel en la configuración de la realidad, porque el actor cinematográfico, en cuanto personalidad encarnada que pasa de un lado a otro de la pantalla como de una cinta a otra, puede interpretar personajes con los que no tiene nada que ver o, por el contrario, reconocerse en alguien a quien se asemeja en la vida real en la medida en que la insubstancialidad de su ser salva las determinaciones psicológicas subjetivas más enconadas (Rivas, 2010: 208). Pongo por ejemplo a Meryl Streep, quizá la mejor actriz cinematográfica que yo haya visto porque sabe transfigurarse por completo o, al revés, porque deja sentir su propia sensibilidad cuando uno espera la máxima impronta del personaje. Al final de *La dama de hierro*, la película en la que protagoniza a Margaret Thatcher, cuando uno la observa lavando una copa frente a una ventana, que es la propia cámara que la filma, la imagen de una anciana que escucha el canto matinal de los pájaros en el jardín manifiesta una suavidad que desmiente de modo flagrante el título de la cinta y la figura histórica de la propia Thatcher, pero que el espectador acepta con embeleso porque se tiñe de la personalidad de la propia actriz en un juego de apariencias en el que uno contempla a una versátil estadounidense como la encarnación de una férrea inglesa. Lo personal, pues, solo se encarna de manera insubstancial en un ser sociohistórico en el que el individuo aparece no como símbolo precisamente, sino como imagen de todos los demás, algo que solo el cine ofrece de forma universal e inmediata. Volviendo a Meryl

Streep, ella, en cuanto actriz cinematográfica por antonomasia, siempre deja aflorar su extraordinaria personalidad aun cuando interpreta a una mujer que de seguro tiene un registro emotivo muy reducido; es decir, lo personal en cuanto originalidad de la existencia nunca desaparece (por eso reconocemos siempre al actor de carne y hueso a través del personaje), pero siempre es insubstancial (y por eso nos deleita su interpretación y podemos ver al personaje en toda su complejidad individual).

Huelga decir que en esto el cine se diferencia de la literatura y del teatro, que exigen la mediación de la palabra y de la imaginación del lector o espectador para, valga la expresión, dar cuerpo al personaje (Cavell, 1979: 182 ss.). Lo cual resalta *de novo* la afinidad fenomenológica específica de la estructuración corpórea y cinematográfica de la existencia, pues obliga a quienes hemos visto la luz dentro ya del horizonte histórico del cine a considerar eso que la mítica primera función a la que nos hemos referido líneas arriba puso de manifiesto: que al fin podía distinguirse realmente la unidad insubstancial entre el ritmo personal y el dinamismo global de la existencia, que es lo extraordinariamente perturbador de la imagen cinematográfica. Según lo que ahora comentamos, lo que nos arroba no es, en esencia, que Meryl Streep encarne a Margaret Thatcher con la maestría con la que lo hace, pues eso podría realizarlo también una talentosa actriz de teatro con Ofelia o con cualquier otro personaje —*durante la película vemos el despliegue total de la persona en el mundo como una imagen insubstancial o, mejor dicho, como una apariencia que nos deja atónitos,* no porque confunda determinación conceptual alguna y nos haga pensar lo que no es (craso yerro de la metafísica dogmática en general)— sino porque nos muestra *en carne viva* la transfiguración del ser personal en tempoespacialidad pura; es decir, en historia compartida con los innúmeros y anónimos individuos que han pululado por el mundo desde el inicio de los tiempos y que reflejan en su insondable indolencia o en su ciego apresuramiento la finitud del protagonista, del actor y del espectador que, contra lo que suele pensarse, asiste a la función no con la actitud sobrecogida de quien participa en un rito iniciático, sino,

por el contrario, con la de quien se deja llevar por el flujo del tiempo porque siente que no hay nada que perder, ya que si en una cinta un actor padece un desengaño o muere, en otra cualquiera se convertirá en millonario y hallará el amor de su vida (Merleau-Ponty, 2009: 23 ss.). La trascendencia es, entonces, simplemente estética, una apariencia que salta a la vista y que no apunta, como sucede en el teatro del absurdo (o, mejor dicho, en él más que en ningún otro), a la plenitud simbólica del lenguaje que transfigura un objeto en otro dentro de un plano imaginativo (Schiller, 1991: 151 ss.). En el cine, en cambio, una persona representa a otra e impregna el espacio con un vertiginoso dinamismo merced al sentido ontológico del cuerpo, como cuando en *El cisne negro* vemos el acto mismo de la transfiguración de la bailarina neurótica que encarna Natalie Portman en un ave que, a su vez, simboliza la maldad. El cuerpo, el espacio y los valores simbólicos con los que otorgamos sentido a nuestros actos se fundan en el aparecer —no engañoso, sino aparente— del actor a través del personaje o de la persona a través de la dimensión sociohistórica y, viceversa, de la época que nos traza un horizonte de comprensión en el que lo más preciado se vuelve de súbito una imagen a punto de disolverse, que es sin duda alguna la condición peculiar del presente (Marx, 2005: 10). Más aún, puesto que, como hemos dejado claro párrafos atrás, la determinación anatómica pasa a segundo término frente a la liberación de la potencia articuladora del cuerpo y, entonces, una mujer bella y sensual se metamorfosea en un monstruo horripilante, o un espigado ejecutivo en un amasijo sanguinolento. Es factible que el sentido dinámico y/o insubstancial de la existencia se encarne también en cuerpos que no son humanos y que ni siquiera están animados, como acontece en esas películas de acción o terror (que son legión) en las que las máquinas actúan como si fuesen personas y hasta se metamorfosean conforme a una malignidad incomprensible en apariencia; lo cual, insisto, no debe verse como un resultado de las posibilidades simbólicas de la imagen (como sucede en el teatro), sino como la encarnación de una fuerza en devenir corpóreo, un fenómeno cuya comprensión ya Nietzsche había avizorado por más que él lo hubiera interpretado

aún como una fuerza mítica y lo hubiera vinculado, por ende, a una plenitud simbólica con la que poco o nada tiene que ver. Porque si es cierto que en el escenario la persona es solamente, como la llama el propio Nietzsche, una «apariencia seductora», no es por la acción de Dionisos, sino por la singularísima trascendencia ontológica de la corporalidad personal (Hegel, 1991: 54).

El anterior desarrollo nos lleva a una condición que refuerza la unidad de la comprensión ontológico-fenomenológica del cuerpo y la peculiar estructura estética del cine, condición a la que he aludido en el epígrafe de estas líneas: *la insubstancialidad permite que el cuerpo propio sea la imagen de cualquier otro y, viceversa, se trate del de una persona, de un animal, de un objeto inerte o, también, del de un proceso que se hace visible en virtud de la potencia imaginativa que el cuerpo libera*, como sucede cuando en *Tiburón* un escualo de infernal fuerza literalmente destroza entre sus quijadas el ingenuo neorromanticismo *hippy* de los años sesenta para el que la naturaleza es la fuente de todos los beneficios y la cultura de todos los perjuicios que asuelan la existencia. En este caso, como en tantos otros, vemos que los *efectos especiales* de los que el cine ha echado mano desde un primer momento no son de ninguna manera un recurso para engañar al espectador o para arrojarlo a una pesadilla prehistórica en la que lo monstruoso nos atormenta sin cesar, sino, lejos de ello, la impronta que sobre la imaginación deja el cuerpo en su devenir tempoespacial, devenir que (contrariamente a lo que sucede en la literatura y el teatro) elude lo mítico y se centra en lo cotidiano, en la existencia en su dimensión absoluta en la que la identidad substancial desaparece para dar paso al sentido total del mundo (Sartre, 1943: 345). No es extraño, no, que el héroe por antonomasia de la pantalla sea el individuo común y corriente, el *hombre de la multitud* al que todos seguimos dondequiera que vamos y que, a la postre, nos descubre que lo único que deseamos es fundirnos con la multitud (Poe, 1985: 245). De hecho, cuando pasamos revista a las cintas de la temporada y observamos con disgusto que la mayoría son bodrios comerciales, es obvio que no hemos entendido bien cuál es el verdadero objetivo del cine en cuanto forma

de entretenimiento social, pero también en cuanto creación artística que, por fuerza, depende del dinamismo de la existencia que cada cual encarna a su manera. Y aquí volvemos a la oposición que hemos delineado entre el cine y el teatro o la literatura, pues aun las más sublimes muestras de los alcances artísticos del cine no hacen más que revelarnos la presencia de individuos que, a diferencia, por ejemplo, del retrato pictórico o incluso del fotográfico, no tienen esa singularísima carga simbólica que se percibe solamente cuando alguien se queda inmóvil, carga que desaparece en el cine porque, como se habrá ya adivinado, ahí la suple la articulación cinemática que el cuerpo hace factible. De esta guisa, en la pintura o en la fotografía, la persona aparece en un instante eterno que lo asemeja a un símbolo o a un fantasma, mientras que en el cine, aun cuando de hecho lo sea, tiene que encarnar y moverse como cualquier viviente lo haría, como se muestra en estas dos películas: *Los otros* y *Eterno resplandor de una mente sin recuerdos*. La primera muestra una cualidad que hasta aquí no hemos elucidado como se debe; aunque hemos señalado la radical afinidad entre la finitud de la existencia y la trascendencia *post mortem*, cuyo sentido se ha modificado de manera drástica a consecuencia, según yo veo el asunto, de que la imagen cinematográfica exige por fuerza que la proyección imaginativa se transmute en visualidad pura. El más allá no es ya una idea que dependa de la fantasía o de los temores de cada cual, aparece ante todos con la concreción tempoespacial en la que actúa el cuerpo, de manera que incluso Dios termina por comportarse como lo haría cualquier hombre, y la eternidad, en vez de suponer una verdadera espiritualización en el sentido metafísico del término, no es más que una prolongación de los avatares existenciales que todo mundo experimenta a su manera, por lo que no es sorprendente que al final de la cinta los fantasmas jueguen entre sí y la más horrenda culpa termine por hundirse en la ausencia de Dios (Rivas, 2010: 98 ss.). Por su parte, la segunda de las películas mencionadas revela, justo desde el extremo contrario, que aun la vivencia más entrañable solo dura un instante: el de la evocación o el de la anticipación del reencuentro amoroso que, pese a su intensidad, es solo la imagen de la

pérdida que se vive en medio de la más prosaica corporalidad; como cuando el protagonista se extasía en la visión de la amada mientras los técnicos que lo han conectado al aparato —que le permite gozar de la imagen como si fuera realidad— se drogan y fornican sin darse cuenta de que el aparato no funciona bien y de que el protagonista está en *shock*. Así que en lugar de que asistamos a la plenitud de la vivencia amorosa, nos enviscamos en esa corporalidad omnipresente que triunfa sobre el olvido a costa de cualquier idealidad, mientras todo el mundo desaparece y la imagen se desintegra a un ritmo vertiginoso que se disipa en el tedio final de la cotidianidad.

13.2. La defenestración actual del cuerpo

A la luz de lo que hemos dicho en la sección precedente, no cabe duda de que la vivencia contemporánea de la corporalidad se presenta de una manera perturbadora o, más bien, ominosa, que podemos estudiar brevemente en el triple plano que hemos mencionado en la introducción: el derrumbe de los ideales, la trivialidad de la experiencia y la universalización de la violencia allende cualquier forma de condena moral. En conjunto, estos tres fenómenos se articulan a través del cuerpo que el cine nos presenta con una efectividad incomparable en sus diversos géneros, con independencia de la canónica (y cuestionable) división del cine de arte y/o autor y del cine comercial. Aclararé, para comenzar, qué entiendo por *derrumbe de los ideales*, y para ello hay que detenerse, precisamente, en el ideal corpóreo por antonomasia, a saber, la belleza (Rivas, 2010: 62). Sin ir más lejos, en la escultura y, en concreto, la estatuaria, que es la forma de arte que a partir de los griegos la definió para toda la tradición, la belleza es una forma de representación del hombre a partir de la comprensión de la unidad figurativa de lo divino con él (Hegel, 1991: 61 ss.). Son los dioses, en cuanto encarnación de las fuerzas que rigen el cosmos en los diversos planos de la existencia, los que ofrecen a lo humano un aspecto definido en el que es posible contemplar la unidad consciente de la persona, libre ya de esos simbolismos que en las

culturas orientales indican la supremacía absoluta de lo natural que se impone a través de la deformación del cuerpo: la multiplicación o la arbitraria supresión de los miembros, la hibridación de la figura en la que lo animal o lo vegetal devoran lo humano, la estilización absurda en la que una sola postura o gesto determinan la totalidad del ser hacen que la imagen del hombre sea la de un verdadero monstruo, un ser sin forma propia que la adquiere solamente por la bárbara aglomeración de sentidos y posibilidades que no se coordinaron sino hasta el aparecer histórico de la estatuaria helénica en la que, al fin, la anatomía entra en relación con una comprensión original de la existencia humana al margen de la tiranía natural de los instintos o de las necesidades biológicas. Así, la estatuaria clásica nos muestra al hombre como un ser consciente en cuyo cuerpo se encarna el flujo mismo del pensamiento, por lo que la postura puede adoptar esa soberana serenidad que asombra y cautiva sin violencia alguna, pues al haber roto con la naturaleza y al entrar en contacto directo con lo divino, que se manifiesta directamente como el fundamento universal del cosmos, el hombre ya no necesita ni contorsionarse ni recargarse de símbolos y abalorios que oculten la pureza de su forma substancial. Por ello, la estatua prototípica presenta, al unísono, el aspecto de un individuo en concreto y la inmersión en la esfera del pensar, en la autoconsciencia que tras haberse liberado de la sujeción a la naturaleza puede tornar a la naturalidad del cuerpo humano y dejarse sentir a través de él ya como belleza. El arrobamiento que produce este complejo desarrollo metafísico y estético en el ánimo del que contempla la estatua logra pues, que la belleza cierre el círculo de la representación espiritual para definir en su totalidad la esfera artística de aquella que se hace una con el cuerpo al que vivifica.

¡Cuán distinta de esta entusiasta concepción del proceso por el que la belleza viene al mundo es la experiencia que nos ofrece la representación cinematográfica del cuerpo! También aquí hay una indudable liberación respecto a lo natural, pero no en el sentido de que aflora la pureza del pensamiento, sino en la posibilidad de intervenir de manera deliberada sobre las determinaciones biológicas o de cualquier otra índole para poner de manifiesto a través de ellas

una forma de ser artificial, como la del personaje que se superpone a la del actor, según hemos visto ya, o la del propio actor que, como cualquier otro sujeto, puede mostrar los efectos de la cirugía plástica para enfatizar su personalidad (Baudrillard, 1990: 20 ss.). Pero aun cuando no sea el caso, como sucede con Meryl Streep, quien hasta donde se ve ha podido avanzar por la escala cronológica merced a su extraordinaria sensibilidad y sin tener que recurrir a los auxilios quirúrgicos y protéticos, lo cierto es que la singularísima identificación entre el actor y el personaje logran que la así llamada *espiritualización* o *autoconsciencia universal* pase a segundo plano a favor de la expresión total de la personalidad, que no es lo mismo y que, en última instancia, es más bien lo contrario. En efecto, la asunción por parte del actor de un personaje que no es ni mucho menos un ser especial, sino, a lo sumo, un ejemplo más o menos curioso de los individuos que pululan por este valle de lágrimas, consigue que la belleza, si es que por ventura se manifiesta tenga un sentido más espectacular que propiamente visual, y eso se debe, antes que a nada, al carácter específico de la representación cinematográfica, que coordina a través del cuerpo la totalidad tempoespacial de la existencia sin apelar a la trascendencia espiritual de la tradición metafísica. Si una mujer como Marilyn Monroe ha podido convertirse en uno de los grandes mitos cinematográficos es precisamente porque su atractivo tenía un sentido psicológico que la hacía aparecer al mismo tiempo frágil e insinuante. Mas lo psicológico no remite de modo directo a la idealidad de la belleza, sino a la irreductible complejidad de la persona, la cual va de la mano de un mundo en donde todo avanza de manera vertiginosa y donde detenerse un instante a contemplar la trascendencia es poco menos que inconcebible. Así, cuando en la escena de *Con faldas y a lo loco* que he glosado con anterioridad, el contoneo de unas caderas es suficientemente poderoso para ritmar toda la estación ferroviaria y para despertar la admiración de la locomotora, la idea de una belleza estática y soberana desaparece en aras de un atractivo instantáneo. Como forma de configuración de la vivencia, el atractivo, por fuerza, nos lleva a un cuerpo dinámico y pletórico, cuyo aspecto se metamorfosea de

acuerdo con el deseo o con la obsesión, que son las más aleatorias de las determinaciones psicológicas, lo cual, por extraño que parezca a primera vista, los hace axiales en una época en que la corporalidad integra y dinamiza el mundo entero al convertirlo en imagen en perenne devenir. Mas entonces no hay literalmente tiempo para gozar de la belleza con recogimiento, sino que hay que deleitarse en ella mientras dura, un lustro a lo más, antes de que la riada de la vida nos sumerja en una nueva floración que nos haga olvidar casi de inmediato la imagen anterior, a menos, claro está, que por alguna razón ella logre remontar el flujo y permanecer, aunque de todos modos lo hará a título de proyección psicológica y nada más, como sucede con Marilyn. De suerte que el derrumbe de los ideales tampoco implica que haya desaparecido la trascendencia de la corporalidad, sino, más bien, que se ha identificado con el ritmo de un mundo donde todo es absoluto en su aparecer instantáneo y simultáneamente insubstancial en su devenir histórico: ¿no es acaso esa la condición ontológica de la corporalidad?

Huelga señalar que es a esto a lo que me refería líneas atrás al hablar de la trivialidad como una determinación propia de nuestro tiempo, lo cual puede entenderse de dos maneras muy distintas: en primer lugar, como la finitud misma de la existencia que se hace palpable más que visible en el cuerpo, sobre todo cuando la imagen que se proyecta en el cine se confronta con la que nos ofrece años después al reaparecer ante nosotros víctima de los ultrajes del tiempo. Por solo mencionar la encarnación más célebre de este fenómeno, Greta Garbo tuvo que vivir prácticamente en un destierro siberiano para que la imagen de su belleza que el tiempo destruyó con particular ferocidad pudiera subsistir, pero eso convirtió su propia existencia en una cosa trivial y deplorable. Uno puede renunciar al mundo en aras de un ideal, pero es patético hacerlo en aras de una imagen que, al menos en principio, no representa el verdadero ser de la persona. Se entiende que la belleza pura sea el ideal espiritual de la estatuaria, pero no de la existencia, que se integra y desenvuelve gracias precisamente al cuerpo en el que los años dejan su impronta, por lo que sepultarse en vida con tal de permanecer eternamente

impoluta en la fantasía colectiva termina por socavar la existencia que se intenta a toda costa preservar, pues la reduce a una sola de sus manifestaciones, la que corre sobre la película. Más aún, en cuanto que la esencia fenomenológica del cuerpo es fungir como horizonte del devenir personal, la imagen simplemente apunta a la plenitud de un instante en el que nadie puede reconocerse por tiempo indefinido, ni siquiera en la inmediatez más pedestre: uno *sale* bien o mal, uno *se ve* bien o mal en esta o aquella imagen justamente porque uno puede tomar posición respecto a ella, dejarla atrás o canonizarla como el aspecto que uno tenía en un momento dado, mas la existencia sigue su curso. Si el cine permite experimentar el carácter insubstancial de la corporalidad es porque nos hace ver que ninguna toma o acercamiento agota el devenir que el cuerpo informa tempoespacialmente tanto para uno como para cualquier otro ser. Un hecho que, sin embargo, nada tiene que ver con la trivialización de la que ahora hablamos, pues en esta lo insubstancial se interpreta respecto no a la personalidad en perenne devenir existencial, sino al devenir mismo que de esta guisa tiene que reducirse a un momento abstracto. Mas lo peor para la persona no es esto, ya que está dispuesta a todo con tal de mantenerse en la plenitud de la imagen, sino que el terrible sacrificio que lleva a cabo termina por ser inútil toda vez que la cinta en la que cree eternizarse expone la enorme distancia que nos separa de ella. Si hay un palpable recordatorio del paso del tiempo es precisamente la película en la que vemos la moda o los convencionalismos de una época ya ida, que es lo que sucede cuando Garbo aparece en las escenas más dramáticas de *Gran Hotel* junto con John Barrymore y el espectador ve la reminiscencia del cine mudo en la gesticulación y en el maquillaje del galán. Así, esta forma de trivialidad que intenta suplantar el tiempo contradice el sentido mismo de la existencia y acaba por ser ridícula aun cuando pretende ser trágica: ver esas fotografías de la Garbo en las que, ya anciana, trata de ocultar su rostro es para morirse de risa porque muestra hasta qué punto la belleza que se quiere eternizar carece de sentido frente a unas cuantas películas que ni siquiera fueron grandes obras de arte y que con el paso del tiempo se han quedado

anticuadas. Mas no es esta patética angustia la única forma de experimentar la trivialidad de la representación cinematográfica que no es sino la de la existencia que nos desborda, y el ejemplo claro está en una escena de *Prêt-à-porter* de Robert Altman, en la que vemos a dos de los máximos símbolos de la belleza en el cine de todos los tiempos, Sofía Loren y Marcelo Mastroianni (que supuestamente van a revivir antiguas glorias amorosas) compartiendo el cansancio de los años porque para cuando ella sale del cuarto de baño en ropa íntima, él, que blasona de tener el vigor de antaño, ya está dormido beatíficamente. Frente a la ilusión idealizada de una plenitud atemporal, el cuerpo exhibe la condición total del devenir que se encarna en la edad y que trivializa, aun sin proponérselo, esa ilusión que uno ha conservado. Mas aunque la vivencia de lo trivial no deje de ser igualmente patética, en este caso para quienes la experimentan en un instante dado, lo cierto es que al integrarse en la totalidad de la existencia deja de serlo porque nos hace sentir con rara intensidad el carácter integrador de la corporalidad: ¿qué pueden compartir dos personas que se encuentran en el último cabo de la madurez sino la capacidad de comprender la fragilidad de lo humano que se encarna en un cuerpo que aún deslumbra, pero que ya no excita, como el de Loren, o en un cuerpo que ha perdido la esbeltez apolínea que lo hizo famoso, como el de Mastroianni? En vez de ocultarse obsesivamente o de, por el contrario, mostrar una desnudez patética (como sucede en la pornografía), el cuerpo se desenvuelve a través de un juego de apariencias que, sin oxímoron de por medio, hace verdaderamente personal e inconfundible su insubstancialidad.

Vayamos al último aspecto de la forma cinematográfica de sacar a la luz la corporalidad que quiero elucidar: la violencia, que no debe verse como una muestra necesariamente negativa del nihilismo contemporáneo, sino como una articulación cuyo sentido estamos lejos de haber comprendido debido, sobre todo, a la moralina en la que ha deplorablemente naufragado la tradición (MacIntyre, 1984: 226 ss.). En *Sed de mal* descubrimos cómo la luna de miel de un joven matrimonio que viaja de paso por una ciudad fronteriza entre México y Estados Unidos se convierte en una pesadilla cuando el

esposo, que es un policía mexicano de alto rango, tiene que hacer frente a la vesánica corrupción del jefe policíaco del lugar, un hombre cuya decadencia física y moral contrasta de modo palmario con la actitud del mexicano, lo cual explica, sin precisamente justificarlo, que a la postre muera víctima de sus crímenes. Lo importante para nosotros, con todo, es la manera en que la corporalidad de los personajes muestra, sin interpretación de por medio, el papel que desempeñan en la película: el gordo y avejentado jefe, que interpreta Orson Welles, es la antítesis del atlético y apuesto mexicano que protagoniza, en una caracterización singular, el estadounidense arquetípico Charlton Heston. Empero no es nada más que el aspecto y el modo de moverse de los dos personajes lo que revela la oposición que hay en su respectivo modo de entender la justicia (al fin y al cabo, el jefe se ha corrompido solo por someter a los criminales y delincuentes que ahí pululan); es que, a partir de ese detalle, todo el entorno comienza a descomponerse ante la arremetida de una violencia indomeñable que arrasa tanto el plano de los ideales (la justicia se convierte en arbitrariedad pura) como el de la historia (por primera y única vez quizá en la historia del cine, un subdesarrollado le da una lección moral y profesional a un ciudadano del país que mayores atrocidades ha cometido por defender la democracia y la justicia). Paralelamente, la violencia irrumpe en el plano del idilio que se supone que vive la pareja de recién casados: la esposa, que ya de por sí había transgredido el convencionalismo al casarse con un mexicano, tiene que vivir en carne propia la brutalidad que impera en el poblado cuando una banda de rufianes la droga contra su voluntad tras haberla retenido durante horas en un cuarto de hotel de mala muerte perdido en la nada del desierto fronterizo con música discordante a todo volumen: ¿cómo vivir el amor en un mundo donde las pasiones han desbordado todos los diques valorativos de la tradición? Más que recurrir a la violación, que atentaría contra el lazo amoroso que une a los esposos, la cinta revela cómo la droga invade aun los cuerpos que se le resisten, lo que nos descubre *la naturaleza mediática y vitanda de la violencia contemporánea, que, en vez de destruir el cuerpo, lo integra en nue-*

vas experiencias aberrantes: tras el ataque del que ha sido víctima, la joven esposa se convierte de modo involuntario en la prueba viviente de la corrupción supuesta de su marido, a quien el jefe intenta desprestigiar a toda costa; la infición, pues, no desempeña un mero papel anecdótico, sino que sirve para mostrar en el cuerpo el paso de un nuevo sentido histórico de la existencia, que no llega al plano de la consciencia psicológica o mental porque la corporalidad la absorbe por completo y la proyecta en el entorno en el que los otros se mueven con un ritmo extraño, perturbador, como se aprecia cuando la banda entra pausadamente en la habitación donde está la joven esposa y la rodea sin pronunciar palabra. Sobre todo, esa violencia latente, que corre por las venas o que se refleja en el pétreo silencio de los agresores y que de pronto estalla, se pone de manifiesto en la descomposición de la imagen, que se filma a partir de perspectivas estrambóticas en la que las sombras y las luces chocan o se funden inordinadamente, por lo que volvemos a ver de qué manera el cuerpo, al articular el espacio de la violencia en su totalidad, rompe con los ideales que rigen el actuar humano: cuando la joven esposa vuelve en sí, lo primero que ve a unos centímetros por encima del suyo es el rostro del mafioso que había mandado a la banda al hotel donde se hospedaba, a quien el jefe policíaco acaba de estrangular, que se ilumina o desaparece de acuerdo con el funcionamiento de un anuncio luminoso cercano a la ventana del cuarto en el que el jefe ha abandonado a la joven para incriminarla. El grito de horror y el salto espasmódico de la joven no son entonces más que la manera en que la violencia entra al fin en la consciencia psicológica que, como el búho de Minerva y el filosofar mismo, llega cuando el cuerpo ya ha vinculado la realidad vivencial.

Este sentido simultáneamente viral y operativo de la violencia, que infesta la corporalidad y que se contagia en un instante, ya nos había sorprendido en *El club de la lucha*, donde, allende las determinaciones psicológicas y simbólicas que refuerzan esa forma del convencionalismo contemporáneo que se llama éxito, transfigura al protagonista y lo introduce en un mundo de pesadilla en el que, sin embargo, todo es mucho más real que en el cómodo nihilismo

consumista donde vegetaba. De esta guisa, la posibilidad de encarnar sus obsesiones en un antagonista que, a su vez, se multiplica en el grupo de don nadies —donde cada cual lucha sin tregua contra todos hasta llegar a la apoteósica conflagración final donde el poder financiero literal y visualmente se derrumba ante la pareja del protagonista y de su novia, una desclasada cuasi indigente que consume cuanta droga puede— le hace experimentar a aquel la terrible plenitud del mundo en el que todo está a mano y donde, sin embargo, la diferencia entre realidad, pesadilla e imagen ha desaparecido para dar paso a una nueva forma de experimentar la corporalidad, que es justamente la insubstancialidad de la personalidad. En las antípodas del proyecto moderno regulador y subjetivista (MacIntyre, 1984: 62 ss.), el hombre puede, sin ambages, entregarse al genio maligno cartesiano porque ya no hay certeza alguna y tampoco un ideal de justicia y/o trascendencia que reivindicar, excepto, insisto, el muy cuestionable de la violencia como modo de transfiguración e insubstancialidad universal, lo cual permite que la persona deambule como una aberrante encarnación del mito benjaminiano por los más contrapuestos ámbitos, y que en todos ellos encuentre solaz o entretenimiento, o una aterradora imagen de la felicidad, que es justamente lo que nos da el cine en todos sus géneros (Benjamin, 2000: 335). Esto nos lleva a la última obra que queremos comentar, esa perturbadora película que se llama *Memento (Amnesia)*, donde la violencia no corroe, como en los ejemplos anteriores, la estructura espacial o social de la existencia, sino la temporalidad que fundamenta la personalidad y que le aporta, como ya hemos mostrado, su sentido concreto, finito y corporal. La incapacidad de fijar una estructura cronológica que dé razón de la brutal violación y asesinato de su esposa en el cuarto de baño contiguo a la estancia donde el protagonista dormía, y, por otro lado, sus esfuerzos por vengarla, hacen que la única manera de integrar su desesperada búsqueda del cómplice del asesino, causante, al haberlo golpeado en la cabeza, de su amnesia, consista en escribir sobre su cuerpo todos los datos que pueden ayudar a localizarlo, notas que terminan por ser ininteligibles porque aunque pueda leerlas no puede relacionarlas con ningún

momento en concreto. Junto con esto, al protagonista lo asaltan de súbito recuerdos de su trabajo como empleado de una compañía de seguros y del modo en que se negó a cubrir la incapacidad de un sujeto que parecía sufrir la misma pérdida de la memoria inmediata que él. Ni siquiera las fotografías que toma del supuesto cómplice o de una extraña joven que conoce en un bar, y que es quien lo guía a aquel, lo ayudan a alcanzar su objetivo cuando no está seguro de quién dice la verdad, si la joven o si el asesino, quien por su parte asegura ser un policía que quiere ayudarlo. La corporalidad se revela, entonces, en el límite entre la reconstitución del sentido de la existencia, a través de la violencia, y el esfuerzo por escapar al horror del recuerdo, pues si hay una ley que se imponga por encima de cualquier razonamiento o posición moral es la de la sangre, que clama contra quien la ha derramado sin que importen sus motivos, máxime cuando se trata de un crimen. Por otro lado, hay que considerar que el protagonista tampoco es una *inoxia corpora,* ya que aun sin quererlo ha provocado la muerte de la esposa del asegurado en cuyo padecimiento no creyó; la mujer, en efecto, se suicidó para probar que su marido no podría recordarla. Así que en el complejo desenvolvimiento temporal de la vivencia, que en modo alguno coincide con la cronología, el valor absoluto de la justicia tiene que redefinirse por más que para el sentido común no haya modo de parangonar un asesinato con el suicidio de una mujer desesperada del que no habría manera jamás de culpar al protagonista. Sea como fuere, solamente el cine permite captar en una sola mirada la unidad del proceso en el que la corporalidad termina por ser una especie de palimpsesto ininteligible, mas no por ello menos obsedente, porque la violencia destruye su vínculo con la realidad y lo único que queda es arrojarlo a ese pozo sin fondo que es el vértigo de la imagen. *Vale.*

13.3. Colofón

Antes de concluir, quiero profundizar en dos aspectos que acabo de mencionar y que ameritan una observación adicional al margen del

tema que hasta aquí hemos desarrollado. El primero tiene que ver con la cuestión de la justicia y, en general, con la idealidad valorativa de la existencia que, según lo que he mostrado, se ha convertido en un auténtico nudo gordiano para el pensamiento contemporáneo (MacIntyre, 1984: 244 ss.). ¿Por qué? Porque, en mayor o menor medida, este último parte de una concepción subjetivista y relativista que imposibilita resolver con criterios universales los conflictos sociohistóricos y morales que le salen al paso a todo el mundo. En ausencia de tales criterios, lo único que queda es el recurso o una manipulación más o menos explícita de la persona a través de la estructura mediática de la cultura contemporánea o, que es lo que nos muestran películas como *El club de la lucha* o *Memento,* la reivindicación de vivencias como el terrorismo o la venganza, que si por una parte exponen el sentido ontológico del cuerpo en cuanto fundamento de la experiencia personal e insubstancial del mundo y contribuyen a la crítica del subjetivismo consumista que rige la convivencia hoy en día, por la otra, sin embargo, chocan de modo frontal con la indispensable regulación de la convivencia social y de la esfera de acción de cada cual (Rivas, 2011: 153 ss.). Esto, podría pensarse, no es nuevo, pues a lo largo de la historia siempre ha habido una tensión entre las diversas esferas de la existencia. Empero lo novedoso de la situación actual radica en que la reivindicación del sentido insubstancial o corporal de la existencia abre la puerta a una inmediatez de la valoración que nunca antes se había presentado: ahora cualquiera actúa conforme se siente, y la idea de un deber incondicionado o universal apenas podría defenderse, como se aprecia en las películas que hemos glosado aquí o en muchas otras que demuestran el profundo vínculo que existe entre el cine y una comprensión de la existencia literalmente *más allá del bien y del mal.* Lo cual condice con el nihilismo contemporáneo que, aun cuando se expresa estética o artísticamente, deja ver su verdadera naturaleza, lo que en el terreno del cuerpo implica que este se reduzca o a imagen (en el sentido peyorativo de la palabra que la identifica con la mera proyección subjetivista) o a la expresión de impulsos indomeñables como los que arrebatan al aberrante protagonista de

El club de la lucha, impulsos en los que (contra lo que presenta, por ejemplo, Greenaway en el *Libro de cabecera/The Pillow Book*) el devenir estalla en la parafernalia de la obsesión o en la hecatombe final en la que solo sobrevive la posibilidad de rencontrarse con alguien tan desamparado como uno. *Iterum vale.*

BIBLIOGRAFÍA

BACHELARD, Gaston (1982): *La poética de la ensoñación,* Ida Vitale (trad.), Colección Breviarios 330, México: FCE.

BAUDRILLARD, Jean (1970): *La société de consommation,* serie Folio Essais, 35, Paris: Denoel.

— (1990): *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrémes,* Paris: Galilée.

BENJAMIN, Walter (2000): «La obra de arte en la época de la reproducción mecánica», en Clive Cazeaux (ed.): *The Continental Aesthetics Reader,* London: Routledge.

CAVELL, Stanley (1979): *The World Viewed. Reflections on the Ontology of Film,* Cambridge: Harvard.

HEGEL, Georg Wilhelm (1991): *Lecciones de estética,* 2 vols., vol. II, Historia, ciencia y sociedad (vol. 227), Barcelona: Península.

HEIDEGGER, Martin (1993): *Introducción a la metafísica,* Angela Ackermann Pilari (trad.), Barcelona: Gedisa.

MACINTYRE, Alasdair (1984): *After Virtue. A study in Moral Theory,* 2.ª ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MARX, Carlos y Federico Engels (2005): «Manifesto of the Communist Party», en Martin Puchner, (eds.): *The Communist Manifest and Other Writings,* New York: Barnes & Nobles.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1945): *Phénoménologie de la Perception,* Paris: Gallimard.

— (1996): *Le cinéma et la nouvelle psychologie,* Paris: Gallimard.

RIVAS, Víctor Gerardo (2004): «A Reflection on the Autobiographical Memory and on the Current Meaning of the Individual Life», en Anna-Teresa Tymieniecka (ed.): *Mystery in its Passions. Literary explorations,* Dordrecht: Kluwer, pp. 215-235.

— (2010): *Del cine y el mal. Una ontología del presente,* Puebla: BUAP/El Errante.

— (2011): «Una apología del consumismo como la forma por antonomasia de realización de lo humano en la época contemporánea», en José Ramón Fabelo Corzo y Alicia Pino Rodríguez (coords.): *Estética, arte y consumo. Su dinámica en la cultura contemporánea,* Puebla: La Habana, BUAP/Instituto de Filosofía de La Habana.

— (2012): «De la existencia, el cine y el olvido de la finitud», en Ricardo Gibu *et al.* (coords.): *La filosofía a contrapelo. Estudios fenomenológicos y hermenéuticos,* Puebla: BUAP/Ítaca.

SARTRE, Jean-Paul (1943): *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique,* Paris: Gallimard.

SCHILLER, Friedrich (1991): «Cartas sobre la educación estética del hombre», en Juan Manuel Navarro Cordón (ed.) y Manuel García Morente (trad.): *Escritos sobre estética,* colección Clásicos del Pensamiento, 84, Madrid: Tecnos.

SHAW, Daniel (2008): *Film and Philosophy. Taking Movies Seriously,* Short Cuts Series, 41, London: Wallflower.

14. Fenomenología de la medicina moderna y hermenéutica de la salud

Noé Héctor Esquivel Estrada

14.1. Introducción

El propósito de este trabajo es abordar los siguientes dos puntos: *1)* presentar algunas reflexiones acerca de la medicina moderna con sus procedimientos e implicaciones; y *2)* mostrar algunas aproximaciones a lo que hemos llamado la *hermenéutica de la salud.* Como ambos aspectos difícilmente pueden separarse, es por eso que, en el transcurso de su desarrollo, se encuentran en interrelación.

14.2. Fenomenología de la medicina moderna

Pretender arribar a una noción unívoca sobre *qué es la medicina moderna* es materialmente imposible; quizá la más cercana y recurrente es aquella que está ligada a su procedimiento técnico; algunos la definen como la ciencia de la enfermedad en general o, de manera más precisa, como la ciencia del dominio de esa enfermedad. Desde esta óptica, la enfermedad, para su erradicación, es vista como el proceso de objetivación que ha quedado a expensas de la medición matematizante. La medición y los resultados de laboratorio son los factores que determinan la naturaleza de la enfermedad y, consecuentemente, el *tratamiento* al que debe ser sometido el paciente. Desde esta perspectiva, el procedimiento médico reafirma su pretensión de *verdad científica.*

Apegados a este funcionamiento médico, parece muy clara la distinción que se realiza entre salud y enfermedad. Así, por *enfermedad* se entiende un espacio específico de deterioro que padece el cuerpo humano. Gadamer, para quien esta diferenciación no es tan evidente como generalmente se piensa, afirma:

> Si uno se pregunta cuál es la verdadera diferencia entre la enfermedad y la salud, verá que no se puede determinar la enfermedad sobre la base del conjunto de los síntomas que los valores normativos de una medición promedio establecen como salud o como ausencia de esta. Las condiciones marginales no mensurables son tantas que hacen perder su fuerza a las que sí lo son. (Gadamer, 1996: 175)

La salud y la enfermedad no son un hecho puramente físico —objeto de demostración de las ciencias naturales—, sino un estado psicológico-moral que encuentra su respaldo tanto en el poder de convicción del médico como en la confianza del paciente, aspectos importantes y decisivos en el arte de la curación. En atención a la enfermedad, reitera Gadamer (1996: 33): «Este factor curativo pertenece a una dimensión completamente distinta de la acción físico-química de los medicamentos sobre el organismo o de la "intervención" quirúrgica». Nos referimos al impulso con el que el médico contribuye al restablecimiento del enfermo; los recursos técnicos cooperan con la naturaleza para que ese desequilibrio retorne a su estado natural. El médico debe buscar este punto intermedio de equilibrio entre su saber profesional-técnico y la totalidad del ser humano.

> Por eso, su situación ocupa un punto intermedio —difícil de mantener— entre un profesionalismo desligado de lo humano y una apuesta personal por lo humano. Para mantener su situación como médico, necesita saber limitar su poder como profesional. Debe poder ver más allá del «caso» a tratar, para captar al hombre en la totalidad de su situación vital. (Gadamer, 1996: 56-57)

En esa misma tónica, Cristóbal Pera habla sobre los dos modelos recurrentes en la medicina moderna, a saber: *a)* el modelo biomé-

dico, y *b)* el modelo biopsicosocial. El primero se dedica a la atención de la enfermedad del paciente con la intención de conseguir un diagnóstico certero para la cura de esa enfermedad. El segundo busca descubrir qué es lo que *va mal* en la vida física, psicológica y social del paciente para atenderlo de forma integral. De estos dos modelos nos ocuparemos a continuación.

El desarrollo de la ciencia médica moderna se vincula directamente con el progreso científico y tecnológico de las ciencias exactas y la biología. Razón suficiente por la que se deberá tener cuidado para no menospreciar la ayuda extraordinaria que ofrece la ciencia médica en el tratamiento de la enfermedad. Aquella frase escéptica de Montaigne: «Si enfermas, no busques un médico, de lo contrario tendrás dos enfermedades», es obsoleta en el contexto de la medicina moderna. Posiblemente esta frase tuvo aplicación cuando el médico podía hacer relativamente poco frente a la enfermedad y se vio obligado a arroparse con la vestidura del chamanismo, del sacerdocio, de la magia o de la charlatanería. Asegura Jaspers:

> La diferencia es fundamental. El saber científico y la capacidad científica se abrieron camino en su forma pura: si antes la interpretación médica de la naturaleza y del hombre dependía de concepciones religiosas, de imágenes del mundo y del hombre, así como de estructuras de pensamiento, cuya validez se admitía sin reflexión como algo evidente, ahora se tenía libertad de tomar noticia de todas, sin depender de ninguna para hacer lo realmente eficaz. (Jaspers, 2003: 59)

Posiblemente, el gran peligro, frente al desarrollo científico y tecnológico de la medicina moderna, se hace latente cuando el médico se somete al criterio de la exactitud en lugar de utilizarla. Finalmente, la exactitud no es más que un dato objetivo que debe ser empleado adecuadamente; es un elemento de apoyo para el ejercicio del juicio médico. ¿Cuán determinante es este en el diagnóstico y en el tratamiento del enfermo? Habrá que sopesarlo.

En otra dirección, me parece sumamente importante recuperar la idea que aporta Gadamer respecto al tratamiento:

> Al hablar del tratamiento, procuraré dejar en claro lo que efectivamente se requiere del médico. Por lo pronto, tratar no significa dominar la vida de un hombre. Esto de «dominar algo» constituye una de las expresiones favoritas del mundo moderno: por ejemplo, se habla de dominar un idioma extranjero o, en la medicina moderna, de dominar una enfermedad. Sin duda, la expresión está correctamente utilizada, pero siempre con una limitación. Los límites están en todas partes. (Gadamer, 1996:126)

Estamos acostumbrados a dominar, manipular y controlar, y tales convicciones las hacemos extensivas a cualquier terreno de la vida. Nos olvidamos de que en el ejercicio de la medicina se estudia a un ser humano, no un *objeto* o un *caso* que hay que resolver. Para reorientar este procedimiento, debemos asumir que la disposición y colaboración del paciente son fundamentales en su tratamiento.

Dos han de ser, por lo menos, los conceptos fundamentales de la ciencia médica en la relación médico-paciente. Ellos son el *tratamiento* y la *conversación*. El primero, en alemán *Behandlung*, posee una connotación eminentemente humana de *relación*. Dice Gadamer (1996: 141): «Todo tratamiento comienza con la mano *(hand)* que recorre y examina los tejidos, que palpa [...] En el lenguaje del paciente se atribuye excesiva importancia al tratamiento, por ejemplo, cuando se dice que está en tratamiento con alguien». De este fragmento, me parece relevante recuperar el sentido que Gadamer concede al término *tratamiento*, que se actualiza en la relación interpersonal (médico-paciente). Íntimamente ligado a este concepto se encuentra el de *conversación*. Ambos rompen el distanciamiento que se origina entre médico y paciente. El diálogo o conversación es un terreno común donde se realiza el tratamiento. Pero sabemos que, en el mundo moderno, el acceso a este lugar común no es nada fácil para el médico y el paciente. Esta aproximación se torna cada día más problemática, sobre todo en las clínicas modernas, donde la *consulta* es cada vez menos propicia al diálogo. Nosotros pensamos que el diálogo es el principio de la inauguración del tratamiento, aun cuando no se puede limitar a esa función. Gadamer (1996: 143)

puntualiza: «De todos modos, en el terreno de la medicina, el diálogo no es una simple introducción al tratamiento ni una preparación para el mismo. Constituye, ya de por sí, parte del tratamiento y prepara una segunda etapa de este que debe desembocar en la recuperación». El alcance del diálogo posee un sentido terapéutico que no puede acotarse en el servicio que presta el médico y en la colaboración del paciente. Al menos hoy, habrá que rescatar el papel que desempeñó la retórica (arte de hablar y convencer) en la medicina hipocrática. Médico y paciente tienen derecho a plantear razonables preguntas y obtener razonables respuestas.

Sin embargo, no hay que olvidar otro aspecto, de no menor importancia, que es el diagnóstico como aportación de la ciencia. Todos estos elementos, en su conjunto, constituyen el marco en el que médico y paciente buscarán el mejor camino para el tratamiento. Tal procedimiento busca reunificar todos aquellos aspectos que, probablemente, la medicina moderna ha olvidado; sobre todo en aquellas clínicas donde los problemas se *resuelven* solo *científicamente*. En este sentido, como bien insiste Gadamer en toda su propuesta hermenéutica, no se pretende negar la aportación que hacen la ciencia y la tecnología al campo de la medicina moderna, sino disolver el carácter reductivista y dogmático de este proceder respaldado en las muestras y resultados con la pretensión de apropiarse de la verdad. El diagnóstico como aportación de la ciencia ofrece resultados y mediciones con una tabla de valores estándares; el médico experimentado reconoce en ellos directrices que lo ayudan a obtener una visión conjunta del estado general del paciente. Por eso, en el campo de las ciencias humanas, la verdad no se resuelve de manera *objetivista*, sino mediante el diálogo.

Otra consideración que resulta relevante para la medicina moderna es la recuperación del sentido del *cuerpo humano* que no puede reducirse a la *res extensa* cartesiana, a la mera extensión matemática. Sometidos a esta orientación, desembocamos en el concepto de *objetivación* que, indudablemente, no abarca en su integridad el sentido del cuerpo humano. En estos términos, Gadamer sostiene:

> El conflicto que con ello surge entre la experiencia natural del cuerpo, ese misterioso proceso de no sentir el bienestar ni el estado de salud, por un lado, y el esfuerzo por dominar ese sentirse mal por medio de la *objetivación*, por otro, será experimentado por cualquiera que se vea trasportado a la situación de objeto, a la situación del paciente que es sometido a tratamiento por medios técnicos. (Gadamer, 2001: 262)

Probablemente, el impacto más violento que padece el hombre, ante dicha situación, es la de sentirse y experimentarse solo como objeto. La descripción de la salud en términos de medición nos revela su pleno empobrecimiento. Hay aspectos que conforman al ser humano y que escapan a los procesos de medición. Una concepción mecánico-biologicista, bajo el dominio de la técnica, deposita el *saber* en concepciones reductivas, carentes del espíritu vital, animador de la vida humana.

El médico José María Segovia, en el primer capítulo titulado «Expectativas de la medicina actual» (Segovia y Mora, 2001: 9-24), efectúa algunas consideraciones comparativas entre la medicina tradicional-empírica y la medicina científica actual. Ambas cumplen tres funciones específicas: curar las enfermedades, aliviar los sufrimientos y consolar a los enfermos. Pero la medicina moderna, por su rigor y precisión, es la única que realmente cura las enfermedades, pues se basa en su procedimiento etiológico (conocimiento causal) y patógeno (conocimiento del mecanismo de la enfermedad); en cambio, la medicina tradicional-empírica frecuentemente es encubridora de la ignorancia. También se hace uso de la medicina paliativa, de utilidad para la disminución de los sufrimientos, y de la medicina consoladora que atiende la situación emocional, existencial, del paciente. En este contexto, tampoco podemos olvidarnos de la medicina preventiva y de la predictiva.

Platón (2000: 268 A-C), en el *Fedro*, cuando habla del *kairós* del conocimiento de los médicos, dice que aquel que posee todos los conocimientos médicos y las reglas de conducta y que no sabe dónde y cuándo aplicarlos no es médico. Insiste en las exigencias del conocimiento de las circunstancias de tiempo y lugar. Nosotros

pensamos que la razón de ser del médico es el hombre mismo, sin olvidar los contenidos del conocimiento ni las exigencias de las circunstancias para su aplicación.

En este mismo encarrilamiento, Cristóbal Pera afirma que:

> Para la mirada del médico, el cuerpo humano sigue siendo el territorio personal de la enfermedad. Los cuerpos humanos, por el hecho de ser intrínsecamente vulnerables y deteriorables (lo son incluso durante la organización de su genoma) soportan malformaciones, padecen enfermedades, son heridos, aquejan dolores inexplicables para la mirada médica... y sufren como personas. (Pera, 2012: 277)

Situaciones que provocan que el cuerpo humano sea objeto de diagnóstico, de terapia o de invasión quirúrgica para la mirada médica con la intención de curarlo.

Ante este hecho, dice este autor, impera la necesidad de recuperar el verdadero sentido de la mirada médica que no contempla el cuerpo humano como un simple objeto de exploración afectado por la enfermedad. Antes bien, comenta él: «*La mirada médica* debe ser un *mirar el cuerpo* sin prisas, con fijeza, así como un esfuerzo de entendimiento crítico de lo que sucede en la *geografía* de su superficie, en su *interioridad* anatómica y, desde luego, en su *comportamiento* como persona» (Pera, 2012: 277). Solo desde la perspectiva de ver el cuerpo en su integridad, exterior e interior, se hace posible su recuperación como persona en su vulnerabilidad y *deteriorabilidad,* cualidades constitutivas de su finitud y temporalidad. Desde la mirada de entendimiento mutuo, entre el médico y el paciente se abre el espacio para la potenciación tecnológica que contribuye a la *transparencia* de la enfermedad. En el caso de esta ausencia, el procedimiento genera, precisamente, lo que comenta el mismo autor: «La mirada médica en el siglo XXI se ha transformado en una mirada tecnocientífica que fragmenta el cuerpo, lo desmenuza, lo despieza, lo secciona digitalmente en rodajas, hasta convertirlo en un rompecabezas que después ha de reconstruir para interpretar los hallazgos» (Pera, 2012: 278-279).

Karl Jaspers (2003: 10-11), en su libro *La práctica médica en la era tecnológica*, cita una frase del médico inglés Syndenham (siglo XVII) que puede convertirse en la regla de oro que norme la relación médico-paciente. Frase que reza así: «Nadie ha sido tratado por mí de manera distinta a la que yo quisiera ser tratado si me enfermara del mismo mal». Pero, comenta Jaspers, tal regla ha sido puesta en tela de juicio debido a los adelantos actuales. La especialización, la tecnificación y la aparatización han hecho que el médico vaya perdiendo su capacidad reflexiva y profunda de la totalidad del paciente, que se fíe más de los resultados aportados por la tecnología y que proceda en consecuencia con ellos. Cuando la situación es tan grave, de acuerdo con el pronóstico científico, que no se espera sino un desenlace fatal, la única y última ventana a la que el médico da cabida es: «Siempre que no ocurra un milagro». ¿Qué pasa con la relación personal del médico con su paciente al que sin duda, al término de su vida, si es que esta llega en ese momento, le facilita su muerte? Para la ciencia médica moderna, la muerte no es sino un hecho que así debe acaecer sin más. Gadamer, en su libro *El estado oculto de la salud*, dedica un breve apartado a la «Experiencia de la muerte», en donde realiza algunas consideraciones importantes en relación con el funcionamiento y el fin de la medicina moderna. Después de resaltar la significación histórica que tuvo la muerte para el ser humano, comenta cómo se la ha ido desplazando del escenario de la vida social —el cortejo fúnebre ha desaparecido de la vida urbana—, cómo a través de los recursos médicos se ha privado al ser humano de la experiencia de su propia muerte, de su finitud, del dolor, de la conciencia de término, etcétera. Asegura el autor:

> La prolongación de la vida termina siendo una prolongación de la agonía y un desdibujarse de la experiencia del yo; y esto culmina con la desaparición de la experiencia de la muerte. La actual química de los sedantes despoja de toda sensación al sufriente, al tiempo que el mantenimiento artificial de las funciones vegetativas del organismo convierte al hombre en el eslabón de un proceso mecánico. La muerte, en sí misma, pasa a ser una decisión del médico a cargo del caso. (Gadamer, 1996: 78)

Pero ¿realmente así es el médico de hoy? ¿Quién se atrevería a indicar cuál es o debe ser el ser y quehacer del médico actual?[1]

Jaspers señala que la terapia médica encuentra su fundamentación en dos columnas que la sustentan: el conocimiento científico y la humanidad. El conocimiento científico se apoya en los resultados aportados por la investigación objetiva, metódica y segura de la medicina moderna. Frente a este conocimiento, el médico realiza su función de experto aportando su saber para el tratamiento más adecuado de dicha enfermedad. El segundo aspecto, la humanidad, se ha ido perdiendo. En primera instancia, porque ya no sabemos a qué se refiere *humanidad;* por lo que, dentro de este tratamiento, se deberá recuperar el sentido originario de *humanidad* para poder proceder en consecuencia. Insiste Jaspers en que la medicina moderna se preocupa por la salud biológica o del cuerpo, pero que se olvida de la salud del alma, la que es imposible recuperar a través del procedimiento científico.

Otro hecho que nos habla del distanciamiento humano entre el médico y el paciente, y que tiene implicaciones éticas, es el de *autoridad* en sus diversas acepciones. Por una parte, el paciente confía en la autoridad del médico. Es decir, confía en la capacidad del médico para penetrar en esa realidad humana (llamada *enfermedad*). *Autoridad* quiere decir «saber», conocimiento profundo de esa realidad. Pero la autoridad ha quedado bajo el resguardo de la tecnificación de la medicina, lo que ha provocado una inversión. Autoridad en *manos* de los instrumentos y aparatos. Aparatos que indudablemente aportan *resultados,* pero que *no pueden saber.* Datos que el médico debe aprovechar para penetrar en esa realidad. Gadamer (1996: 138) se refiere al saber de la ciencia médica en los siguientes términos: «No cabe duda de que, en nuestra era científica, la superioridad que confieren los conocimientos trasmitidos por

[1] Algunas reflexiones acerca de la personalidad del médico, de sus luchas y temores, de su conciencia profesional, de sus alcances y límites, de sus logros y fracasos, las podemos encontrar en el apartado «La idea del médico», en Jaspers, *La práctica médica en la era tecnológica,* pp. 9-26.

la institución acumulativa que es la ciencia —importante fruto de la Ilustración moderna— constituye el fundamento de la autoridad». Pero junto a este concepto de *autoridad médica* debe situarse el de *libertad crítica* o *autocrítica,* que consiste en la aceptación de poder equivocarse y de poder reconocerlo. Con el manejo de este criterio se podrían evitar los peligros de graves abusos.

14.3. HERMENÉUTICA DE LA SALUD

Antes de abordar el punto específico de la *hermenéutica de la salud,* considero interesante efectuar algunos señalamientos de la hermenéutica, en particular de la gadameriana, que nos permitirán orientar estas reflexiones. Estos señalamientos, llamémoslos *introductorios,* han sido retomados del libro *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer,* en el que intervienen los autores que a continuación cito.

Fue Erwin Teufel el encargado de pronunciar el «Discurso de homenaje» a Gadamer, el 11 de febrero de 2000, con motivo de sus cien años de vida. Estuvieron presentes el presidente de la República Federal de Alemania, el rector de la Universidad de Heidelberg, la esposa y los amigos del homenajeado. Después de un profundo reconocimiento a su labor filosófica y científica, el conferenciante resaltó un pensamiento alusivo al festejado que formuló en términos de pregunta: ¿qué se espera de un filósofo?, y enfatizó: «Que cuide y transmita la tradición»; pero ¿de qué tradición se trata? De aquella que es capaz de acumular el pensamiento a través de la historia, que nos permite comprender, explicar y vivir nuestro presente. Estas palabras son un reconocimiento a Gadamer, a su dedicación, que ha hecho posible que nos apropiemos de la tradición de modo vivo. Pero también se espera del filósofo que con su pensamiento y reflexión proponga algo nuevo y original. Que sea capaz de atreverse a pensar y exponer su propio pensamiento. Que inaugure una forma de pensar diferente, misión que, reconoce Teufel, ha cumplido Gadamer. La recuperación de la tradición no limita

ni entorpece el pensamiento, antes bien lo fortalece, y construye el andamiaje que le permite llegar a nuevos horizontes: horizontes de encuentro, horizontes compartidos. Comenta Teufel: «Por ello el diálogo es tan importante para Gadamer: la búsqueda conjunta de la verdad nos libera de la restricción a nuestra particular visión del mundo con la que llegamos al diálogo. De ahí la importancia central de escuchar atentamente» (Bubner *et al.*, 2003: 35).

La propuesta de la hermenéutica gadameriana del «apropiamiento de la tradición»[2] puede, por lo menos, remitirnos a dos significados fuertes y opuestos. Por una parte, apropiarnos de la tradición como si se tratase de un espectro o de un acontecimiento histórico muerto o de una recuperación del pasado como objeto de estudio; y, por otra, apropiarnos de la tradición como de un fenómeno vivo, del cual nosotros mismos formamos parte. El primer significado de la tradición nos ancla en el pasado; el segundo confiere movilidad y vitalidad.

En este enjuiciamiento de la tradición, hay autores que consideran que la apropiación propuesta por Gadamer nos sumerge en esa vorágine del pasado y nos obstaculiza pensar por cuenta propia. Los hay también, entre los que me incluyo, que piensan que el recurso a la tradición nos abre un nuevo horizonte de comprensión que enriquece nuestra visión del mundo y que nos permite reconocernos como parte de esa tradición viva de la que no podemos excluirnos. Sea cual fuere la postura con la que nos identifiquemos, tenemos la responsabilidad de analizar la fuerza de las argumentaciones, elemento de la hermenéutica crítica.

Rüdiger Bubner, el discípulo aventajadísimo de Gadamer según Antonio Gómez Ramos, en su brevísimo texto titulado «El *daimon* intérprete» realiza un elocuente reconocimiento y rinde homenaje al *maestro* Gadamer. De manera brillante y comprometedora se refiere a la sublime misión del hermeneuta. A este le compete ser el

---

[2] *Cf.* Michel Theunissen: «La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición», en Bubner *et al.*, 2003: 71-96.

daimon entre los dioses y los mortales. Su tarea es traer el mensaje de los dioses a los hombres y llevar las súplicas, oraciones y sacrificios de estos a los dioses. El artífice de este puente es quien hace la función mediadora entre los dioses y los hombres. El *daimon* no se refiere aquí, en ningún modo, a la fuerza demoniaca, sino al buen espíritu e ingenio del intérprete que hace factible esta misión, pero sin la pretensión de ascender al rango de lo divino. Son estas las palabras con las que Bubner (2003: 21) elogia el quehacer hermenéutico de Gadamer: «Señor Gadamer: es usted un *sophos daimonnios aner*, un hombre sabio, agraciado por el *daimon*». Palabras que encuentran *eco* tanto en la vida como en la obra de Gadamer. Sería suficiente tener a mano su propuesta de *hermenéutica dialógica* para evidenciar la presencia del *daimon* que lo inspira en la búsqueda de la verdad. Jamás con pretensiones de dominio ni desconocimiento de las aportaciones que provienen de las razones del otro. Contexto en el que bien puede encontrar resonancia una de sus expresiones relevantes: «... el ser que puede ser comprendido es lenguaje», pues lenguaje es esencialmente diálogo.

Si intentamos presentar sintéticamente la propuesta hermenéutica de Gadamer, podemos apelar al siguiente párrafo de Figal que en palabras sencillas nos revela el camino recorrido por su autor: «Y eso que lo que Gadamer ha visto y enseñado es ya conocido y está fuera de discusión: que la existencia humana queda cumplida en el diálogo, que todo comprender va ligado a la conciencia de los propios límites, al reconocimiento del otro en su ser extraño, y tiene que incluir siempre la posibilidad de que el otro tenga la razón» (Bubner *et al.*, 2003: 111).

Exigencias inapelables para todo aquel que se precie de adoptar la hermenéutica dialogal, existencial y finita como camino del pensar. Es dentro de estos parámetros —no anquilosados ni pretensiosos— donde podemos reconocer la capacidad de diálogo de Gadamer para hacer hablar y escuchar a la tradición.

Habermas comenta que el texto de Gadamer antes de titularse *Verdad y método*, título que verdaderamente abre caminos al pensar filosófico, debió llamarse *Comprender y acontecer*, que es lo que ex-

presa muy bien el pensamiento del autor: «... el comprender del intérprete "pertenece" a un acontecer que parte del texto menesteroso de interpretación» (Bubner *et al.*, 2003: 99). Entiendo por esto que el comprender solo tiene sentido a partir de un texto sediento de interpretación, la cual se constituye en el mismo *acontecer de la comprensión.* Comprender e interpretar son el fenómeno del *acontecer.*

Habermas aporta cuatro aspectos que deben estar presentes en toda propuesta hermenéutica: el consenso, la razón, la crítica y la reflexión. Todos ellos como constitutivos de una propuesta que tenga un sustento vinculante en el ejercicio hermenéutico. Aspectos engarzados en la hermenéutica gadameriana del apropiamiento de la tradición.

En este mismo sentido, el escrito de Rorty, «El ser que puede ser comprendido es lenguaje» (Bubner *et al.*, 2003: 47), rescata la polémica acerca de qué es la comprensión. Por una parte, la orientación cientificista defendida por «los amigos de la técnica» que proponen como paradigma de comprensión la «captación del mundo físico tal como la realizan, de modo creciente, las modernas ciencias naturales»; y, por la otra, los que sostienen que «todo cuanto puede ser comprendido es de naturaleza lingüística», en la que se ubica a Gadamer, y que Rorty califica de nominalista debido a «que todas las entidades son de orden nominal, y todas las necesidades son *de dicto*».

Comenta Vattimo que por la presencia de la hermenéutica gadameriana podríamos hoy reinterpretar la tesis once sobre Feuerbach en los siguientes términos: «Hasta ahora, los filósofos han creído que solo interpretaban el mundo, pero en realidad lo transformaban» (Bubner *et al.*, 2003: 61). Con lo cual estamos absolutamente de acuerdo, pues toda interpretación conlleva su propia transformación. Solamente bajo esta forma de entender la *interpretación* llega a la realización plena la expresión de Gadamer «el ser que puede ser entendido es lenguaje». El ser encuentra su verdadera realidad en la interpretación. El ser es ser interpretado. A esto Gadamer le da el nombre de *ontología hermenéutica.*

Paso a continuación a tratar el tema específico de la hermenéutica de la salud. A este propósito, Cristóbal Pera (2012: 160) cita la defi-

nición de la salud propuesta por la OMS[3] que dice: «... la salud debe entenderse como un "estado de bienestar físico, mental y social, y no simplemente la ausencia de la enfermedad"». Atender esta breve definición orienta nuestra mirada hacia lo que, en estos momentos, se ha dado en llamar *la cultura de la salud,* que centra más su atención en las preocupaciones por la salud que en las preocupaciones por la enfermedad. Reafirma el mismo autor: «Una cultura centrada en la promoción de la salud y en la prevención de la enfermedad con el propósito de vivir, individual y colectivamente, una vida lo más sana y lo más larga que sea posible» (Pera, 2012: 296). Sin embargo, en contraste con estas preocupaciones, la medicina moderna atiende prioritariamente la salud física y, en ocasiones, la salud mental, pero se olvida de la salud social. Sobre la base de esta situación, algunos autores juzgan conveniente plantearse las siguientes preguntas: ¿cuáles deben ser los alcances y los límites de la medicina en el siglo XXI? ¿Solo curar o aliviar la enfermedad? ¿Mejorar incesantemente la apariencia del cuerpo humano y su bienestar físico y mental? ¿No debería ser, más bien, que la medicina moderna pusiera su mirada final en la reintegración del enfermo a la normalidad de su vida social? ¿Cómo poder conjugar las expectativas tanto del médico como del paciente? Afirma Cristóbal Pera: «Una verdadera relación entre el paciente y su médico sigue siendo clave en el siglo XXI, ya que la medicina es (o debe ser) en su núcleo básico, una empresa moral fundamentada en un pacto de confianza entre el paciente y su médico. Un pacto de confianza que se establece precisamente mediante un diálogo entre ambos, que sea confortante para el paciente» (Pera, 2012: 287).

La meta del arte de la medicina es curar. La ciencia médica, atendiendo a este objetivo, tiene una participación limitada. Comenta Gadamer al respecto:

---

[3] Véase «Constitución de la Organización Mundial de la Salud», en *Documentos básicos de la Organización Mundial de la Salud,* publicación oficial de la OMS, 2007.

> La salud depende de muchos factores y no representa un fin en sí misma. El fin es la reincorporación del paciente a su primitivo lugar dentro de la vida cotidiana. Esta es la recuperación completa y suele ir mucho más allá de la competencia del médico. Se sabe, a través de lo que hoy se denomina hospitalismo, lo difícil que puede resultar la reincorporación a la vida, aunque la enfermedad haya desaparecido. (Gadamer, 1996: 145)

De manera que lo que comúnmente llamamos *recuperación de la salud* consiste en que el paciente vuelva al estado de armonía con el medio social y con el medio natural, lo que no se alcanza solamente con el recurso de medición aportado por la ciencia médica. «Pero la ciencia moderna considera todos los resultados de estas mediciones hechos en sí mismos, y los recopila» (Gadamer, 1996: 147). Desde esta mirada, no se pretende de ninguna manera poner en duda o negar los logros alcanzados por la ciencia mediante este recurso de medición y su razonable aplicación, pero tampoco se puede eludir el problema de la confusión de los fenómenos entre sí y la medición.

En última instancia, lo que la medicina debe procurar es el aumento del bienestar físico, mental y social, lo que reconocemos con el nombre de *calidad de vida.*

Como ya mencionamos, Gadamer diferencia entre la ciencia médica y el arte de curar. A la primera, afirma, le compete aplicar el conocimiento, la experiencia y el saber aprendido. Podemos decir que se trata del seguimiento de las normas médicas. En cambio, en el arte de curar el médico aplica su propio juicio, toma en cuenta a cada hombre en particular y todo cuanto puede afectarle. «En el arte de curar el médico pone para el paciente todo lo que él ha llegado a ser y es» (Gadamer, 2002: 22).

14.4. A MODO DE CONCLUSIONES BREVES

¿No es sorprendente que un filósofo se ocupe de cuestiones de salud en la era de la ciencia y de la técnica cuando se afirma y, conse-

cuentemente, así se procede que son estas cuestiones las que deben dar cuenta por sí mismas de la salud? Sostiene Gadamer: «La salud no es algo que se pueda hacer. Pero ¿qué es, en realidad, la salud? ¿Es un objeto de la investigación científica en la misma medida en que, cuando se produce una perturbación, se convierte en nuestro propio objeto? Porque, en definitiva, la meta suprema es volver a estar sano y así olvidar que uno lo está» (Gadamer, 1996: 9).

Por eso el cuidado de la salud escapa al recurso técnico-científico cuando este es concebido como medio único y definitivo para restablecer un desequilibrio físico-orgánico, pues, en definitiva, cada uno tiene que vérselas con su propia experiencia, con su modo de concebir la salud, con la costumbre y las prácticas alternativas propuestas por la medicina psicosomática, la homeopatía, la industria farmacéutica, las técnicas naturistas, etcétera, y en estos mismos términos se debe considerar la enfermedad. Para Gadamer «la enfermedad no constituye, en primer lugar, esa comprobación que la ciencia médica reconoce como enfermedad. Es, ante todo, una experiencia del paciente, por medio de la cual este procura librarse de esa perturbación así como lo haría respecto de cualquier otra» (Gadamer, 1996: 69).

Por eso, el propósito gadameriano —me parece— tanto referente a la salud como a la enfermedad es liberar dichos estados (salud-enfermedad) del dominio técnico-científico tal y como lo ha ejercido sobre ellos la medicina moderna. El procedimiento técnico-científico ha de ser visto como un *medio* más de *consulta* sobre los estados de la salud y la enfermedad.

BIBLIOGRAFÍA

BUBNER, Rüdiger *et al.* (2003): *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Síntesis.

ESQUIVEL ESTRADA, Noé Héctor (2012): *Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer*, México: Torres Asociados/UAEM.

GADAMER, Hans-Georg (1996): *El estado oculto de la salud*, Barcelona: Gedisa.

— (2001): *Antología*, Salamanca: Sígueme.

— (2002): *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Trotta.

GONZÁLEZ GARCÍA, Marta *et al.* (coords.) (1996): *Ciencia, tecnología y sociedad. Una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*, Madrid: Tecnos.

JASPERS, Karl (2003): *La práctica médica en la era tecnológica*, Barcelona: Gedisa.

PERA, Cristóbal (2012): *Desde el cuerpo. Ensayos sobre el cuerpo humano, la salud y la mirada médica*, México: Ediciones Cal y Arena.

PLATÓN (2000): *Fedro*, en *Diálogos III*, Madrid: Biblioteca Básica Gredos.

SEGOVIA DE ARANA, José María y Francisco Mora Teruel (coords.) (2001): *Siglo XXI: desafíos científicos y sociales*, Madrid: Serie Científica.

ANEXO

15. Datos de los colaboradores

María Dolores Illescas Nájera

Es licenciada en Filosofía por la Universidad Iberoamericana (1980). Maestra en Historia (1988) y maestra en Filosofía (2000) por esta misma universidad. Doctora en Filosofía (2006) por la Universidad Nacional Autónoma de México con una tesis sobre la problemática del tiempo en el pensamiento de Husserl. Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y también de los departamentos de Filosofía e Historia de la Universidad Iberoamericana. Entre sus publicaciones principales se encuentran: *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl* (2006); *Un haz de reflexiones en torno al tiempo, la historia y la modernidad* (1995); *Entre el ciclo y la línea. Tiempo y modernidad* (1994); y una veintena de artículos publicados en revistas especializadas, los cuales se dedican en su mayor parte al análisis de la experiencia temporal.

María del Carmen López Sáenz

Profesora de Filosofía Contemporánea en la UNED, Madrid (España). Presidenta de la Sociedad Española de Fenomenología,

investiga la fenomenología de la existencia, la sociofenomenología, la interculturalidad, la teoría crítica de la racionalidad, la fenomenología y el feminismo, la hermenéutica fenomenológica y la filosofía contemporánea del arte. Su tesis doctoral versó sobre Merleau-Ponty; desde entonces, se ha interesado por el cuerpo vivido como muestran sus obras: *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* (2002); «El cuerpo como razón y libertad encarnadas», en *La passió per la llibertat* (2004); *Identity and Diversity* (2005); «Del cuerpo fenoménico como origen del *nóema* al cuerpo de carne», en *Filosofía y realidad virtual* (2007); «Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido», en *Investigaciones fenomenológicas: cuerpo y alteridad* (2010); y *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano* (2013).

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Licenciado en Filosofía por la Universidad Michacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) en 1995 con la tesis *Fenomenología del rostro en Emmanuel Levinas.* Maestro en Filosofía de la Cultura por la UMSNH en 1999 con la tesis *Significado del historicismo de José Gaos en la filosofía de la cultura en México.* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, Italia, en 2004 con la tesis *La antropología fenomenológica de Edith Stein como fundamento para la filosofía de la historia.* Es profesor-investigador a tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la UMSNH. Es miembro ordinario de la sección mexicana del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI, nivel I) del CONACYT. Perfil PROMEP (2006-2009). Sus trabajos de investigación privilegian la fenomenología (Husserl, Edith Stein, Patočka), la filosofía de la historia y la filosofía hispanoamericana, especialmente María Zambrano y José Gaos.

Ricardo Gibu Shimabukuro

Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. En la actualidad, se desempeña como profesor-investigador en el Colegio de Filosofía y en la maestría en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es miembro del Cuerpo Académico «Fenomenología, hermenéutica, y ontología». Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II). Entre sus publicaciones se encuentran: *Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini* (2008); *Actualidad hermenéutica de la prudencia* (2009, coordinado junto con Ángel Xolocotzi); y *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas* (2010).

Claudia Tame Domínguez

Estudió la licenciatura en Filosofía en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y la maestría en Filosofía Política en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. En la actualidad, es profesora a tiempo parcial en la BUAP en la licenciatura y la maestría en Filosofía. Sus líneas de investigación giran en torno al problema de la libertad y la afectividad y sus relaciones con la racionalidad, que ha estudiado especialmente en Spinoza.

Ángel Xolocotzi Yáñez

Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, Alemania. Actualmente es profesor-investigador a tiempo completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México), en donde funge también como coordinador de la maestría en Filosofía, del Cuerpo Académico «Fenomenología, hermenéutica, y ontología» y director de la revista *Graffylia.* Ha sido becario del KAAD, DAAD, Humboldt-Stiftung (Alemania), O'Gorman Grant

(Columbia University) y del Programa de Estancia de Doctores y Tecnólogos (Universidad Complutense de Madrid-Grupo Santander). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II) y participa en múltiples comités científicos como el del Heidegger-Jahrbuch. Actualmente es presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). Tiene en su haber múltiples colaboraciones en revistas y libros, tres traducciones de Heidegger, once libros coordinados y otros nueve de su autoría. Entre los más recientes se encuentran: *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra* (2012); y *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica* (2013).

FERNANDO HUESCA RAMÓN

Cursó la licenciatura en Biología (2001-2005) y en Filosofía (2005-2009) en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. La maestría en Filosofía (2009-2011) en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha recibido el «primer lugar» en el concurso «Leamos la ciencia para todos» convocado por el Fondo de Cultura Económica, en sus ediciones décima y undécima. Actualmente trabaja como docente del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP y de la Facultad de Lenguas de la misma universidad. Sus áreas de investigación son ética, economía política, filosofía política, estética y la filosofía del idealismo alemán.

LUIS TAMAYO PÉREZ

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, del Círculo Psicoanalítico Mexicano, de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad y de la Martin Heidegger Gesellschaft. Presidente de la Academia de Ciencias Sociales y Humanidades del Estado de

Morelos, coordinador del Consejo Consultivo para el Desarrollo Sustentable (núcleo Morelos) de la SEMARNAT, director de la revista *Tamoanchan*, así como del Grupo de Investigación Ecosofía del CIDHEM. Libros: *La temporalidad del psicoanálisis* (1989); *Del síntoma al acto* (2001); *Del discipulado en la formación del psicoanalista* (2004); *La locura ecocida* (2010); y, en colaboración con Angel Xolocotzi, *Los demonios de Heidegger* (2012). Actualmente es profesor titular de TC del posgrado en Filosofía del Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM).

RUBÉN MENDOZA VALDÉS

Doctor en Humanidades: Ética por la Universidad Autónoma del Estado de México. Licenciado en Filosofía por la misma universidad (UAEM). Integrante del Sistema Nacional de Investigadores. Tiene el reconocimiento como profesor a tiempo completo con perfil deseable en el área de Educación y Humanidades del Programa de Mejoramiento del Profesorado (PROMEP). Es investigador a tiempo completo en el Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU), UAEM. Sus líneas de investigación son: ética, responsabilidad social y solución de conflictos. Es integrante del Cuerpo Académico consolidado «Estudios sobre la universidad».

ALBERTO CONSTANTE

Estudió Filosofía en la UNAM y en Francia (París XI, Vincennes). Actualmente es profesor investigador a tiempo completo con especialidad en filosofía griega y contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus publicaciones se encuentran: *Martin Heidegger, en el camino del pensar* (2004); *La metáfora de las cosas. Nietzsche, Heidegger, Rilke, Freud* (2003); *Un funesto deseo de luz* (2000); *La mirada de Orfeo* (1997); *La obscenidad de lo transparente* (1994); y *El retorno al fundamento del pensar: Martin*

Heidegger (1987). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II).

ARTURO AGUIRRE MORENO

Doctor en Filosofía por la UNAM, con estancia de investigación posdoctoral en el CCHS-CSIC de Madrid. Ha sido Fellow Young Rescher de la UNESCO y actualmente es profesor-investigador de la Facultad de Filosofía de la BUAP. Sus líneas de investigación son fenomenología de la violencia, exclusión y comunidad, así como antropología cultural. Entre sus obras se encuentra: *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la cultura y la barbarie* (2007); y *Kaleidophonía. Violencia, exilio y este su mundo* (2013). Actualmente prepara con Luis Roniger y Antolín Sánchez Cuervo *Aproximaciones teóricas al exilio* (2013).

RICARDO HORNEFFER

Doctor en filosofía. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus áreas de especialidad son la metafísica y la fenomenología. Ha publicado un libro, artículos en revistas nacionales y extranjeras, y capítulos de libros. Actualmente está en prensa su segundo libro. Fue director de la revista *Theoría.*

VÍCTOR GERARDO RIVAS LÓPEZ

Doctor en Filosofía por la UNAM, profesor a tiempo completo en la maestría en Estética y Arte de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y miembro del Sistema Nacional de Investigadores en el nivel II. Autor de libros sobre el pensamiento barroco y los orígenes de la Modernidad, sobre biografías de distinguidos intelectuales universitarios y del sentido cultural del cine. Ha es-

crito también múltiples ensayos sobre temas afines, y otros tantos relacionados con la historia de la filosofía y la cultura, que se han publicado en diversas revistas especializadas y en libros colectivos. En 1999, ganó el Premio Nacional de Ensayo que otorgan la UANL y el CONACULTA.

NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México. Profesor-investigador en el Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México. Publicaciones: *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas; Hacia una ética consensual: análisis de la ética habermasiana; Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica; Trazos para una ética hermenéutica en la vida y obra de Hans-Georg Gadamer* y *Universidad humanista ¿utopía alcanzable?* Coordina la publicación: *Pensamiento Novohispano,* números del 1 al 13 (colección). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel I).